Este libro supone el lanzamiento de una investigación de la obra deleuzeana, abordada desde el interés filosófico por el psicoanálisis. Encontramos, pues, un Deleuze receptor, interlocutor y crítico del pensamiento freudiano, un filósofo del Inconsciente y del deseo. Sin embargo, este estudio tiene un carácter principalmente ontológico, no siendo para la política sino un preámbulo que permitiera deshacernos del prejuicio presentista y así, poder pensar las condiciones de posibilidad de una verdadera revolución.

Nuestra empresa central consiste en reproponer el Inconsciente como primer principio ontológico puro, es decir, libre de culturalismos y de significaciones simbólicas y previo respecto de cualquiera de los sentidos perecederos con los que los distintos discursos ideológicos cargan el Ser, el Pensar o la Razón. La perversión del platonismo en el seno del psicoanálisis exige liberar al *arcké* de toda determinación o cualificación que impidiera la coexistencia de los opuestos y la aparición de lo nuevo y de lo diverso sin que el universo perdiera su consistencia y su unidad, recuperando así el hilo de la filosofía presocrática.

El Inconsciente de Deleuze supone una reapropiación del *logos* de Heráclito, como pensamiento sin sujeto que expresa, más que el orden, el desorden de la Naturaleza o su inagotable virtualidad. El Inconsciente, como el *ápeiron*, no se manifiesta de forma pura, sino que lo "rozamos" en cada operación deconstructiva que nos devuelve al punto cero, a partir del cual podemos inventar nuevos modos de reunir a los opuestos. El Inconsciente nos atraviesa como eterno "discurso" de la Naturaleza, no constreñida por moral alguna.

El orden social o el sentido de la vida humana necesita ser reinventado a cada paso y ello solo se hace posible desde un horizonte de experimentación, que Deleuze denomina Inconsciente, y que posibilita la vida en lugar de hipotecarla con estructuras y fines preestablecidos. Criticar el carácter culturalista del inconsciente psicoanalítico es eliminar las derivaciones moralistas de la Idea de Bien platónica, afirmando que no hay ni Edipo ni Falo ni orden moral alguno que no sea producido y, esperamos, rebasable.

El Inconsciente deleuzeano posibilita el acontecimiento y la construcción de órdenes políticos no anticipados, y permite escapar al pesimismo instalado por la imagen inmovilista de la sociedad que fija el malestar como principal afecto del individuo inmerso en su comunidad.

La apuesta filosófica es fiel a la diferencia ontológica, encargada, en este caso, de desnaturalizar la moral y de desencializar el proyecto político. Para ello, se centra en concebir el deseo como productivo de perspectivas. No es un deseo conservador ni rebelde; no está estructurado por la prohibición ni por el permiso. Este deseo sabe olvidar y empezar: es políticamente constituyente por ser estéticamente creativo.

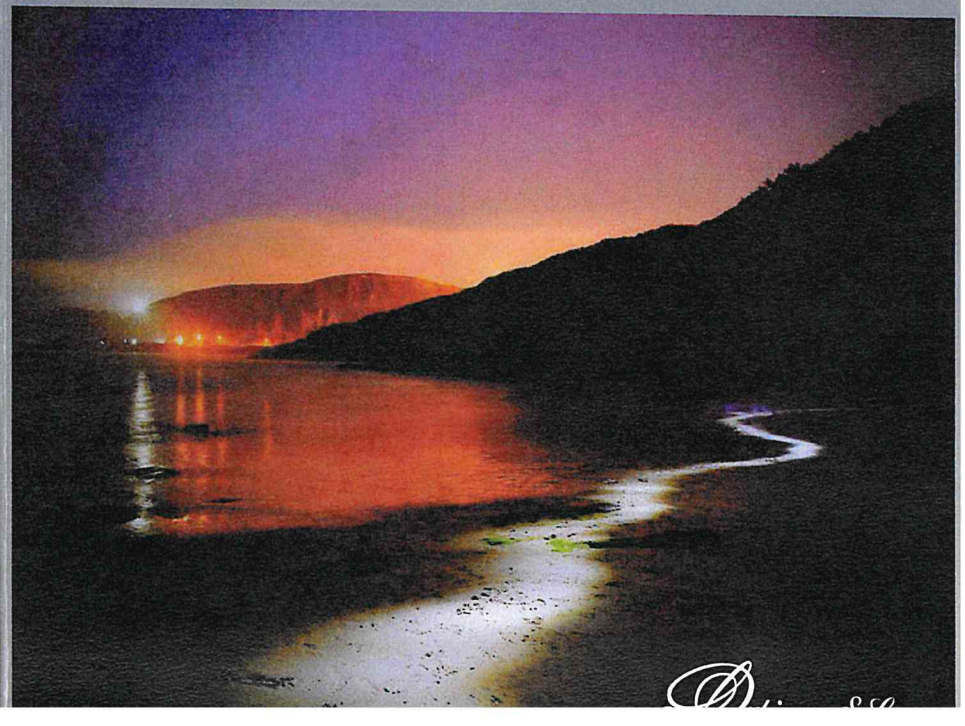
EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO DE GILLES DELEUZE

BELÉN CASTELLANOS RODRÍGUEZ

# EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO DE GILLES DELEUZE

## Por una ontología política frente al psicoanálisis culturalista

Introducción de TERESA OÑATE Y ZUBÍA



# ÍNDICE


INTRODUCCIÓN: Las fuentes (ocultas) del deseo en Gilles Deleuze
Teresa Oñate y Zubía ..... XIII

PREÁMBULO ..... 1

1. INTRODUCCIÓN ..... 7

1.1. ABORDANDO A DELEUZE COMO FILÓSOFO DEL PSICOANÁLISIS: DEJARSE DESESTRUCTURAR POR NIETZSCHE ..... 7

1.1.1. Deconstrucción del sujeto y génesis moral de la conciencia ..... 8

1.1.2. El lugar del discurso en la trama del pensamiento ..... 24

1.1.3. Transhombre: más allá de la sublimación ..... 30

1.2. REPASO DOXOGRÁFICO: DEL PSICOANÁLISIS AL POSTESTRUCTURALISMO Y REVUELTA DE LOS LACANIANOS ACTUALES ..... 36

1.2.1. Deleuze y la renovación de la clínica ..... 40

1.2.2. La acusación de sexo-izquierdismo ..... 46

1.2.3. Deleuze solitario vs. Deleuze-Guattari. Una distinción lacaniana ..... 54

1.2.4. Nuestra línea: la ventaja de Deleuze ..... 64

2. LA RECEPCIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN EL PENSAMIENTO POSTESTRUCTURALISTA ..... 71

2.1. EL MALENTENDIDO CON LACAN ..... 71

2. 2. LYOTARD ..... 84

2.3. FOUCAULT ..... 93

2.4. DERRIDA ..... 97

2.5. ¿PODEMOS HABLAR DE UNA POSTURA ESPECÍFICA Y PROPIA DEL PENSAMIENTO POSTESTRUCTURALISTA ANTE EL PSICOANÁLISIS? ... 102

3. INVERTIR EL PLATONISMO EN EL SENO DEL PSICOANÁLISIS ... 109

3.1. EL DESEO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: RASTREANDO LA GÉNESIS DEL DESEO PSICOANALÍTICO ... 109

3.2. EL INCONSCIENTE EN LA FILOSOFÍA: UN CONCEPTO DE FORMULACIÓN TARDÍA ... 128

3.3. EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO: LAS REESCRITURAS VELADAS DE DELEUZE ... 159

**3.3.1. El pensamiento sin sujeto de Martin Heidegger: hacia la concepción ontológica del Inconsciente** ... 161

**3.3.2. Inconsciente y cultura en Claude Lévi-Strauss: hacia la concepción de un Inconsciente que vive en lo social** ... 184

**3.3.3. Georges Bataille: hacia un Inconsciente deconstructivo y un deseo forjado en la sobreabundancia** ... 195

3.4. LA CRÍTICA DE DELEUZE A LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA: EL DESEO Y EL INCONSCIENTE FUERA DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO ... 215

4.CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA: DE LA MAYEÚTICA SOCRÁTICA A LA TERAPIA PSICOANALÍTICA ... 237

**4.1. Diálogo y Dialéctica** ... 237

**4.2. Transferencia, nueva versión del amor platónico** ... 248

**4.3. Regreso y progreso infinito** ... 256

4.4. RECUERDO, RECONSTRUCCIÓN Y AGENCIAMIENTO ... 273

4.5. DELEUZE: EL TIEMPO NO EDÍPICO Y LA DRAMATIZACIÓN 280

5. CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN: INCONSCIENTE SUJETADO Y MITOLOGÍAS DEL ORIGEN ... 303

5.1. EL YO, PERSONAJE FRONTERIZO ... 303

5.2. EL CONCEPTO DE "REPRESENTACIÓN" EN FREUD ... 306

5.3. ELABORACIÓN ONÍRICA E INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA: SIMBOLISMO Y REPRESENTACIÓN ... 308

5.4. EL FANTASMA FREUDIANO: ACONTECIMIENTO EDIPO Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO ... 315

5.5. TÓTEM Y TABÚ: ¿ACONTECIMIENTO U ORIGEN MÍTICO? ... 319



6. DERIVAS A PARTIR DE LA CRÍTICA DELEUZEANA DEL PSICOANÁLISIS ... 327

6.1. LA TAREA DE DESTERRITORIALIZACIÓN DE CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS: LA DEUDA DE DELEUZE CON ALTHUSSER ... 332

6.2. POTENCIALIDADES POLÍTICAS EN TIEMPOS POSTMODERNOS ... 338

**6.2.1. El desajuste de las estructuras y las líneas revolucionarias: la grieta de Althusser** ... 343

**6.2.2 El amor y la amistad en la Historia de la Filosofía** ... 358

**6.2.3. La reapropiación política de Spinoza en Deleuze y en Negri** ... 383

**6.2.4. La ontología política de Deleuze: diversas aproximaciones** ... 397

**6.2.5. Concreciones de la ontología política en Antonio Negri** ... 429

**6.2.6. Deleuze, Braidotti y la diferencia sexual en un mundo que deviene-mujer** ... 451

**6.2.7. La Teoría Queer y la crítica al familiarismo: una lectura conjunta de El Anti Edipo e Historia de la sexualidad** ... 463

**6.2.8. Nudos de la Filosofía política postestructuralista deleuzeana: mapa de dificultades y oportunidades** ... 486

7. CONCLUSIONES ... 515

BIBLIOGRAFÍA ... 527

1. OBRAS DE GILLES DELEUZE (ORDEN CRONOLÓGICO) ... 527

2. CRITICISMO ... 546

3. OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA ... 558

# INTRODUCCIÓN
## LAS FUENTES (OCULTAS) DEL DESEO EN GILLES DELEUZE

### I. GENEALOGÍAS INMANENTES

Desde el año 1990 hasta el 2000, impartí lecciones sobre la Ontología Estética y Política de Gilles Deleuze, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), en el marco de la Asignatura: "Corrientes Actuales del Pensamiento" que en ese momento era para Quinto y último Curso de Licenciatura y se desenvolvía en el "Nocturno". Entonces aquella Facultad era bastante libre y podíamos prolongar las Sesiones de Trabajo Teórico hasta pasadas las diez de la noche, si bien discutiendo un poco con los bedeles y hasta invitándoles a entrar en clase cuando proyectábamos las películas que Deleuze había seleccionado en *Imagen-Movimiento* e *Imagen-Tiempo*. Empezábamos a las 18, dos veces en semana, y nadie nos estorbaba ni prestaba demasiada atención, por lo que pudimos dar lugar a un excepcional laboratorio de ideas y experimentación filosófica, que a Deleuze le habría gustado mucho: ventajas de los márgenes. La Buena Sociedad de la Facultad (con la cual manteníamos estupendas relaciones) se concentraba en la mañana y nosotros teníamos la tarde-noche para pensar. Pronto llegamos a ser no sólo "los de quinto" curso, sino artistas, filósofos y creadores que venían de otros lugares. Mientras que los alumnos/as que iban aprobando su Licenciatura seguían viniendo, al menos mientras preparaban sus respectivas Tesinas y Tesis Doctorales... Fueron diez años protagonizados no sólo por Deleuze, sino también por Foucault, Lyotard o Baudrillard entre los Posestructuralistas (entre los cuales incluíamos de un modo algo forzado la "Desconstrucción" de Derrida); y Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Vattimo y otros/as entre los más destacados integrantes de la Hermenéutica: ambas corrientes nos permitían abordar la Filosofía de la Postmodernidad y leer también a los ontólogos españoles: Eugenio Trías, Felipe Martínez Marzoa o Félix Duque... siempre atentos a sus obras dedicadas a la Estética. Los estudiantes matriculados en la Asignatura participaban con intervenciones: trabajos teóricos, o puestas en escena y performance; o prácticas de comentario de texto y seminarios de lecturas hechas en común. También yo impartía Lecciones explora-

do los vectores (en los textos de los filósofos mentados) no de cualquier Teoría o Crítica del Arte sino más propiamente de su Ontología Estética: del espacio y el tiempo de la percepción (*aisthésis*) del lenguaje del ser (ontología) tal y como se pone en acción en la obra de arte; en la época del nihilismo consumado y el capitalismo neoliberal de consumo...

Así fue gestándose (parta nosotras y nosotros) la genealogía de unos "Hijos/as de Nietzsche" que nos permitía advertir las conexiones profundas y productivas entre la Ontología Hermenéutica de linaje nietzscheano y el Posestructuralismo, igualmente de linaje nietzscheano-marxista, por lo que tal vínculo ponía de manifiesto no sólo la crítica de la cultura burguesa y capitalista, sino la alternativa de otro espacio-tiempo (y otra Filosofía de la Historia y otra Teología-Política) para la Postmodernidad Filosófica Crítica, en medio de una Postmodernidad Epocal que, tras la disolución de los Fundamentalismos Metafísicos, parecía inclinarse peligrosamente al Relativismo y el "Presencialismo", tan del gusto de los mercados desalmados neoliberales, mientras que se armaba en lo ideológico por una neo-ilustración conservadora. A partir de tales investigaciones se iba perfilando entre nosotras/os una conciencia radicalmente comprometida con la Alteridad y la Diferencia: no sólo la Diferencia Ontológica (entre el plano del ser y el plano del ente), sino también la Diferencia y Alteridad de todos los otros pueblos y culturas del planeta, incluidas todas las comunidades animadas y animales de la tierra ecologista, en tanto que *Phýsis* viva o Natura Naturans (para decirlo con Spinoza), al igual que cobraban relieve los Otros, los Diferentes, desde el punto de vista de género: transexuales, bisexuales, homosexuales...; o los Otros de distintas etnias o de cualquier condición social excluida, preterida, sojuzgada, y, en una palabra, todos los pobres y marginados; todo aquellos/as que Judith Butler llamaría: "Los Invisibles". Por último estaba también lo Otro de lo humano: lo divino o sagrado (indisponible); el misterio inagotable del ser, que exigía desconstruir a los dioses *humamos demasiado humanos,* que ocupan falsamente su lugar, habiendo sido forjados *mágicamente* a imagen y semejanza del hombre-todopoderoso. También aquí había que proceder a una liberación no sólo de los lenguajes simbólicos e interpretativos, donde lo divino inmanente puede darse [1], sino de la racionalidad superior noética o noológica: la que corresponde a lo divino: lo simple eterno, necesario, continuo... La experiencia noética que no se puede dar sin los Conceptos, las categorías y los juicios, pero tampoco puede quedar atrapada en ellos, sino que a partir de ellos se eleva al ámbito de los Afectos y los Perceptos, hasta desembocar en las Ideas-Problema. Momento de inflexión en el límite, que retorna y se agencia los ámbitos anteriores, ahora virtualmente transformados.

En todos estos campos, claro está, trabajar en profundidad los textos de Deleuze ayudaba mucho, muchísimo, pero ello requería, por mor de encontrar toda su eficacia creativa y productiva, poder remontarse hasta sus fuentes filosóficas: desde el vitalismo espiritual inmanente de Bergson y Nietzsche hasta Leibniz y Spinoza, y desde éstos hasta el estoicismo greco-latino y el empirismo alejandrino; lo cual, siguiendo hacia atrás con el método genealógico nietzscheano y según una de las ricas acepciones del Pensamiento del Eterno Retorno, comprendido como *méthodos de las investigaciones del pensar del ser*, señalaba hacia una escala obligada en el Aristóteles Griego como fuente, a su vez, de las Escuelas Alejandrinas asertivas o afirmativas (en el Escepticismo, por el contrario, desembocaría la Academia platónica helenista): los ya mencionados Estoicismo y Epicureísmo helenos. Un Aristóteles Griego pluralista y politeísta racional, pero univocista en el plano de los primeros principios ontológicos, entendidos (noéticamente: como corresponde al ámbito de las virtudes comunitarias o políticas del *lógos*, también posibilitantes en el caso de los animales, las plantas y todos los seres vivos) como expresiones del modo de ser excelente y diferencial que es propio de las acciones singulares e indivisibles (las "acciones inmateriales" de la Stoa); las Diferencias Ontológicas Intensivas de Aristóteles: las acciones-seres primeras: los *theía, akinetà, haplà, choristà* (divinas inmóviles (extáticas), simples (indivisibles) o separadas (diferencias singulares): límites constituyentes, que dan lugar, por la vía del deseo modal (no formal) y referencial, tensado "hacia ellas" (como bienes ontológicos modales); y en un tiempo invertido que retorna desde la materia viva inmanente, por el deseo de ser en conexión con las mejores de las combinatorias posibles, a las series que se agencia La Diferencia, dando lugar a los nexos participativos y cooperativos de las diversas comunidades de los mundos de la vida.

Bastaba con partir no de ningún Origen metafísico, (o mitológico); no de ningún Uno-Todo extenso y divisible en partes [recuérdese la prohibición contragenésica de Parménides que el Aristóteles Griego asume como criterio], sino proceder, al revés: desde la experiencia de la pluralidad originaria e irremontable o no-suprimible, para encontrar los nexos, los ámbitos y los términos, en la primera ontología (del lenguaje) de Las Diferencias de Occidente. Tal era, en síntesis apretadísima, la enseñanza del Aristóteles "perdido" y violentamente "transformado" por la tradiciones monológicas y monistas del Libro (judías, cristianas y musulmanas), ellas mismas modificadas por sus diversas contaminaciones neoplatónicas, ya a partir de los neoplatónicos helenos, y hasta llegar así, nutriéndose de un Aristóteles irreconocible y tapado por su propio texto, ahora mutilado y territorializado para otros usos, hasta La Escolástica y las secularizaciones (más bien agnósticas y aporemáticas: modernas) de ésta misma Escolástica a la que conservaban dialécticamente. Situación que sólo se revisaría en profundidad a partir de Hegel y de Nietzsche, por mucho que para entonces el substancialismo hilemórfico, atribuido falsamente al Aristóteles Griego, constituyera ya la "forma mentis" de la gramática categorial metafísica, más frecuente o acostumbrada para el "sentido común" de Occidente [2].

[1] Véanse dos libros míos: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo.* Ed. Alderabán, Madrid, 2000. Y *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II.* Ed. Dykinson, Madrid, 2011.

[2] Para todo ello remito a mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera.* Ed. Dykinson, Madrid, 2001.

Basta con hacerse cargo, brevemente, de cómo para el Estagirita las *Primeras* entidades ontológicas (*próte ousiaí*) que estudia la *Filosofía Primera*, no pueden ser ni seres individuales corruptibles, compuestos y divisibles, ni entes de razón universales extensos e igualmente divisibles. Basta con comprender esto elemental, para aproximarse a su crítica radical al platonismo, al que tiene por un "materialismo abstracto" (porque no consigue rebasar el plano de la extensión) y al cual (Aristóteles) altera e invierte mediante la apertura de una alternativa que se basa en la ontología de la acción y donde las primeras entidades (irreferibles e indivisibles: límites) no tienen contrario, ni movimiento o generación, porque no son extensas sino intensivas: expresiones activas y percepciones de vida (alma) espiritual simple (mónadas) de estatuto singular-comunitario y *causal-condicional* primero, cuyo ser inmaterial, consiste en actuar constituyendo eso mismo: el sentido expresivo-perceptivo y participativo propio de las acciones intensivas, extáticas e inmanentes, que se agencian los movimientos y las síntesis, por la vía del deseo ontológico de ser diferencias y sistemas abiertos diferenciales.

La diferencia entre la unidad del *hén katà póson* (uno desde el punto de vista de la extensión) a la cual Aristóteles llama también *katà arithmós* o unidad numérica; y la unidad del *hén katà poíon* (unidad cualitativa) o *katà lógon*: vista desde el punto de vista del *lógos*; traza en el Libro *Iota* (el X de la Filosofía Primera), la Diferencia ontológica entre los entes móviles extensos mortales y las causas y principios ontológicos intensivos inmortales, pero inmanentes. Desde tal Diferencia se declina, de diverso modo, lo mismo, lo otro, lo igual, lo relativo recíproco o lo referencial asimétrico: los modos de decirse el uno (incondicionadamente indivisible) o bien referencial y condicionadamente divisible: ya se trate de la necesidad simple o bien de la necesidad hipotética que estructura el modelo de la causalidad sincrónica. Su enlace (el del uno en acción, "primero ontológicamente, pero último cinéticamente", y el uno potencial, "segundo" ontológicamente pero primero (para nosotros) cinéticamente) en el mismo y único mundo en que habitamos, es explorado muy pormenorizadamente por Aristóteles, en los *lógoi* centrales de su "mal" llamada "Metafísica", su Filosofía Primera o de lo Primero: los libros VII, VIII y IX, que abandonando la teoría de las Formas platónicas y siempre en discusión crítica con el platonismo extenso, recorren la causalidad del alma (vida) como primera entidad causal-modal del ser (*próte aitía tou einai*). Para ello investigan el modo de ser propio, no ya sólo del alma del cuerpo: el movimiento (*kínesis)* y sus potencias, sino también el modo de ser del alma espiritual comunitaria: sus acciones (*práxis-enérgeia*) y sus potencias posibilitantes extáticas y auto-incrementativas, reflexivas o intensivas.

El correlato de éstas, como seres intensivos, es la *nóesis* que se declina en tres dimensiones inseparables: el *noein poietikós* o inteligencia espiritual (comunitaria) creativa o productiva, que se expresa en la obra; el noein *pathétikós,* o inteligencia espiritual receptiva (comprender, traducir, interpretar, recrear) y el enlace de ambos: el *noein orextikós*: la inteligencia espiritual deseante del límite intensivo y su plenitud placentera sin carencia. El extra-ser del placer noético que se autoincrementa y hace



retornar a las acciones expresivas eternas: las que irrumpen desvelándose o des-aparecen ausentándose, según se den o no las condiciones para su acontecer, de acuerdo con el régimen de la verdad ontológica (*alétheia*) (sin contrario), que únicamente les conviene.

## II. ESPACIO-TIEMPO ONTOLÓGICO-NOÉTICO

La temporalidad aquí sobrevuela el tiempo cronológico cinético que es el tiempo impotente [recuérdese la Crítica de Aristóteles al "falso infinito-indeterminado" (que diría Hegel) en los *lógoi* I-III de su *Física* o Filosofía Segunda: *Chrónos*: impotente prepotente, el que no puede durar y ha de matar para sobrevivir y prevalecer, ocupando el lugar del momento anterior: una temporalidad edípica y feroz que corresponde a la mediación instrumental, la esclavitud y la ferocidad de los Titanes, derrocados por las topologías de Zeus]. Pues el movimiento (*kínesis*) es en realidad el pasaje extenso de los contrarios entre sí y se da circunscrito al campo categorial del que se trate; esencialmente cambios de cantidad, cualidad o lugar *categoriales o cuantitativos* que registra el lenguaje predicativo. Mientras que hay otras cualidades y lugares (no cantidades, en el caso de Aristóteles) que no tienen contrario, ni son extensas sino instancias intensivas y que no tienen ni contrario ni movimiento, siendo su ser el de la diferencia y su temporalidad la de *Aión* (el instante eterno) o la de *Aidíon* (el continuo eterno durativo). Lo cual en nada impide que puedan ser pluralmente simultáneas (al revés: esto es necesario para que no prevalezca la "imagen" mitológica de un Uno-Todo extenso, divisible, origen...) y estar enlazadas por su diferencia respectiva, como cualquier topología de respectividad. Así pues, para el Aristóteles Griego, es la temporalidad de la sincronía (*háma*), que vierten los adverbio0 del "al mismo tiempo" del "a la vez", la única temporalidad que se da en el ámbito plural de lo primero y los principios (*archai*) legislantes (verbos, acciones): modalizando su ser condicionantes o posibilitantes: el que les conviene como Diferencias "Primeras": aunque para nosotros vengan al final del análisis referencial, que procede en busca de los nexos topológicos del sentido; ya que tales Diferencias son límites irreferibles, que se encuentran, de acuerdo con el principio metodológico-crítico de "invertir el tiempo psicológico"; pues, según enseña Aristóteles: lo último para nosotros es lo primero en sí o causal [léase el Lógos Alfa Minor, donde se contiene el Principio del Método de La Filosofía Primera, atentamente [3]].

Téngase, pues, en cuenta, que la tríada de la temporalidad aristotélica sólo reserva al tiempo cronológico ser la medida del movimiento "según el antes y el después" en

[3] Vuelvo a referir a mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles...* especialmente su Libro Tercero: Discusión de la Lectura Teológica: El olvido de la pluralidad divina en la teología monoteísta. Sección Primera: El pròs hén como estructura vinculante de los sentidos del ser y las entidades. Pp. 323-394; y Sección Segunda: Los diversos sentidos de la estructura pròs hén: 395-558. / en cuanto al libro Alfa Minor como Libro del Principio del Método ontológico y la exigencia aristotélica de proceder por inversión crítica del tiempo cinético, véase esp. Ibid: Pp. 573-578.

el campo físico de las entidades compuestas, pero no tiene cabida en el ámbito de la experiencia transcendental (de lo condicionante posibilitante) espiritual, concernida por los seres primeros (primeras causas y primeros principios ontológicos) inmanentes. Si el tiempo visto desde la muerte es *Chrónos*, y visto desde la vida incondicionada o puramente o simplemente vida durativa e indivisible es *Aidíon*; el enlace entre ambos ahora [igual que el *Nous Orexikós* –el deseo espiritual– era el enlace de la tríada del *Noein*: pensar del límite del ser] es el *Aión*: el instante eterno, el que participa, por igual, de la des-aparición y de la necesidad simple intensiva indivisible. Deseo noético, Aión y Lógos (enlace legislante) pertenecen a la eternidad inmanente de la verdad como aparecer, irrumpir, acontecer, y como des-aparecer u ocultarse. La *Alétheia* que signa en su propio significante *"la léthe"* de lo velado, callado, tapado; el silencio y el olvido de lo ausente…

Pero aquí no hay error ni engaño: el des-velarse que acontece es en realidad una epifanía de la ausencia que irrumpe e interrumpe aquellas sintaxis o disposiciones habituales de las combinatorias acostumbradas; porque la *alétheia* no tiene contrario, igual que la *próte ousía* (plural) –que siempre es soberana– no lo tiene y si no fuera así habría sólo accidentes y movimiento y lucha de fuerzas (tal y como pretendía la Sofística antropocéntrica). La *alétheia* y su *lógos* se alcanza o no se alcanza, dando lugar o no a las condiciones o bien de su acontecer o bien de que ésta siga estando velada como ausencia no sabida. El ejemplo preferido del Aristóteles Griego es la puesta en obra de la *alétheia* en el *lógos* del arte poético. Y la tríada ahora es la *enérgeia-práxis* (no cinética) sino acción auto-incrementativa inmanente: pensar, ver, amar… intensivos [tanto más se piensa cuanto más se piensa y se ama cuanto más y mejor se sabe amar bien. Y aquí nada se pierde cuanto más se da, como si se gastara, sino que es al revés: se intensifica cuanto más se da, enseña Aristóteles en su Filosofía Primera: libros IX-6-7]. Una acción (praxis) *enérgeia* (con unidad de obra) que se traduce y vierte, se interpreta y acontece precisamente en la obra de arte expresiva (por ejemplo tocar la flauta); siendo la acción (ya dejados atrás los numerosos movimientos de ensayo y error fragmentarios y repetitivos, capaz de darse como el continuo terso y pulido que sí es susceptible de una audición o concierto público placenteros), lo que re-une (*lógos*) a la comunidad, la partitura musical, el alma del flautista, su respiración rítmica, sus manos, y el espacio unitario especial de la sala, preparado para albergar el sonar de la música, al igual que la atención de los oyentes… todo ello re-unido en una unidad de eternidad inmanente: la experiencia de la obra de arte y su verdad modal, que como *enérgeia-práxis-alétheia* llega a cabal cumplimiento, si simultáneamente es recibida por un recreador que la oiga pensando ya en cómo dar lugar a una retransmisión diferente (nunca una repetición) de la diferencia que retorna tanto más potente-posibilitante, cuanto más transformada sea la diferencia en un continuo que re-enlaza y re-conoce las resonancias; pero necesita igualmente el olvido de la forma fija, para liberar la modalidad. Tal es la *entelécheia* del *nous pathetikós* y su *nous orexikós* o deseo noético, volviendo a dar lugar al acontecer de otra enérgeia diferente pero con el mismo *modo indivisible de ser,* si lo logra, si alcanza a dejarlo aparecer e irrumpir. Lo cual no obsta para que la *entelécheia* pudiera operar también por una radical dene-



gación o ruptura de lo recibido, que se expresara en una muy diferente obra creativa, pero también como *enérgeia-práxis-alétheia-entelécheia*. [Estoy leyendo, únicamente, el libro IX de la Filosofía Primera de Aristóteles, desde el lógos 6 hasta el 10] [4].

Que ahora nos aparezca una cuarta dimensión sobre la tríada tiene que ver de nuevo con el *tiempo del ser* y su experiencia, pues si a *Chrónos* (la Acción de enérgeia se agencia los movimientos *adecuados*); "sigue" la *práxis-enérgeia* (acción intensiva-expresiva o creativa) de *Aión*, y a ésta "sigue" la *entelécheia*: recepción recreativa, de *Aidión*, lo cierto es que a todas estas "fases" de la unidad simultánea durativa ha de sobre-determinarlas, en cada enlace del desen-volvimiento, despliegue y ajuste de tal simultaneidad o sincronía, el "tiempo oportuno" de *Chairós*; la gracia, la gratuidad, la risa, la ligereza: la de la niña bonita, la de la plenitud in-estorbada; la del límite propicio posibilitante, que mide, y ritma y estructura el modo concreto y preciso de ponerse la verdad en la obra de arte pública. De ahí proviene también la "caritas" cristiana, haciendo hincapié en la lógica del don que no ofende y se logra (si se logra) de modo oportuno, convirtiendo la donación del amor y el deseo en propiciatoria. Un métron: medida, criterio, del enlace o el *lógos*: el *Chairós*, que tiene, en todo caso, que ver con el deseo noético y el eros del placer noético… comunitario, espiritual, empírico-transcendental o participativo e interpretativo. Es decir: político e histórico. Si bien "político" e "histórico" en el sentido reflexivo-especulativo que Hegel redescubre admirado en el Aristóteles Griego [léanse atentamente sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* Griega y en especial su Lección sobre Aristóteles]: el lógos de las acciones participativas espirituales reflexivas o especulativas: las que dan lugar a la Filosofía de la Filosofía; la Filosofía de la Religión; la Filosofia del Lenguaje; la Filosofía del Arte o la Filosofía de la Historia. Las figuras de la Filosofía del Espíritu.

Igualmente hará Heidegger, quien en su texto sobre *El Origen de la Obra de Arte* (1936) reescribirá al Aristóteles Griego, sentando que el Arte es la puesta en obra de la verdad (histórica-ontológica); pero que la verdad ontológica también se pone en acción en las obras públicas de la política y la religión… tal y como enseñan Aristóteles y los Pre-socráticos o Pre-platónicos; sendas que proseguirá Heidegger hasta el final de su producción, explorando el tiempo y el espacio del ser, y de la verdad del pensar del ser, que se da y se vela, se retrae, retira y acontece (*Ereignis*) desvelándose (*alétheia*) en el lenguaje. Igualmente explorará Heidegger el ser del lenguaje mismo [Véase, sobre todo, la colección de los escritos reunidos en los *Vorträge und Aufsätze*: *Conferencias y Artículos*; y el escrito de la conferencia: *Tiempo y Ser.* Junto con el *Protocolo* de la misma; después conviene estudiar también *Arte y Espacio* [5]]. El problema de la diferencia

[4] Ibid. Esp. Libro Segundo, Sección Primera 1.5: Los tres sentidos de la Verdad en Aristóteles. Pp. 210-235.

[5] Para un estudio en profundidad del Heidegger posterior a la *Kehre* (vuelta, reverso, conversión) de su pensar del ser, remito al volumen colectivo de T. Oñate & Oscar Cubo & Otros (Eds.): *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser.* Ed. Dykinson, Madrid, 2012. Y dentro del mismo a mi escrito: "Heidegger, hó Skoteinós [el Obscuro]: La Ontología Estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*. Pp. 21-112.

y continuidad de las épocas de la Historia de Occidente, guarda estrecha relación en el Segundo Heidegger, con la investigación de las posibilidades del Acontecer (ser) de otra historicidad (no dialéctico-platónica, sino hermenéutica) para Occidente, que no se base ya en el olvido del olvido del ser y su resultante cosificación como ente (sujeto-objeto), sino en la asunción de cómo a la verdad del acontecer del ser (Ereignis) en el lenguaje le pertenece necesariamente el olvido (la *léthe*): la retracción y la ausencia, de la alétheia [6]. Lo cual abre a una época que descubre otra espacialialidad y temporalidad del ser, regida por la Diferencia Ontológica y más cercana a Parménides y Heráclito... [7]la cual (según Heidegger) no se inserta ya en La Historia, sino más bien en ese *Ein Anderer Anfang* (un Inicio Otro) de Occidente, que buscaban Hölderlin y Nietzsche.

Resta sólo para consignar otra de las dimensiones relevantes, ahora para nosotros, de la teología política inmanente de la Diferencia, que elabora esmeradamente el Aristóteles Griego, recordar que el *nous* o *noein pathétihos* es la ciencia en potencia, al modo del Museo, la Biblioteca, la Pinacoteca... donde se guardan o preservan los repertorios empírico-espirituales que permiten o posibilitan La Ciencia en Acción del *nous poiétikos*: la investigación crítica y conjunta, así como la discusión, la destitución, la reanudación o la exigencia, de nuevos saberes y nuevas artes para la pólis. El Aristóteles Griego lo enseña con esa sencillez conmovedora que Dante subrayaba en el complejo "Maestro de los que Saben", pues al final de la lección de ontología modal que hemos recreado siguiendo en el *lógos* IX 6-10, de su Filosofía Primera: el paso simultáneo y con *Chairós* del darse de la *enérgeia-práxis-alétheia-entelécheia*, comenta el sabio heleno a título de toda explicación: "porque el fin del maestro es ver al alumno enseñando" [8] . Doctrina modal ésta (no de la forma, sino del *modo de ser de la verdad* ontológica y su creatividad-transmisión de sentido) que, como el lector/a habrá descubierto fácilmente, bebe profundamente de las fuentes ontológicas de Heráclito y Parménides: los dos primeros ontólogos del lenguaje del ser en Occidente; quienes siguiendo la impronta de los primeros legisladores milesios donaron constituciones y enseñanzas a las *Pólis* que por eso se constituyeron en tales; motivo por el cual la ciudadanía isonómica, deseosa de reconocerles la liberación de la arbitrariedad bárbara y pre-filosófica, les erigiera estatuas como a sus máximos benefactores. Allí desembocan las fuentes de la Tradición inmanentista, vitalista y espiritual, posibilitante, que rescata y prosigue Gilles Deleuze, de un modo tan diferencial y creativo, tan intempestivo e intenso... tan capaz de acontecer súbito e impresionante, siendo tan crítico y alternativo, tan placentero... quizá como lo suele ser siempre el modo filosófico de expresión de los mejores de sus mismos predecesores. Allí, mirando a Delfos, desde

[6] Ibid. Mi Preámbulo: "Por donde dice el ser". Pp. 13-19.

[7] Véase mi contribución al volumen colectivo coordinado por J.J. García Norro & María José Callejo & Otros Eds.: *De la Libertad del Mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón.* Mi escrito: "La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas). Pp. 265-282.

[8] Cfr. T. Oñate: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*... OP. Cit. Pp.416-559.



las azules costas de Mileto [9], desemboca la genealogía de su asombrosa escritura y su enseñanza de La Filosofía contra-dogmática. También la arqueología de su Deseo Espiritual [10].

## III. DELEUZEANOS

Aquellas lecciones *sobre todo deleuzeanas* del "Nocturno" de la Facultad de Filosofía de la UCM, que estaba evocando (del 90 al 2000), se vieron interrumpidas por la mitad, en el año que 1995, cuando Gilles Deleuze se arrojó al vacío poniendo libremente final a su vida. Nosotras y nosotros, nos consagramos a preparar con esmero un duelo, una amplia capilla ardiente, donde se pudiera pensar con él y desde él, fatigando sus textos (como decía Borges), desde todos los ángulos problemáticos y críticos posibles. Organizamos una "Semana en torno a la filosofía de Gilles Deleuze; Planos

[9] Véase en mi libro: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente,* Ed. Dykinson, Madrid, 2004, el "Primer libro de viaje: Hacia Mileto".

[10] Dice Deleuze al final de su *Imagen-Tiempo* hablando del cine de Margerite Duras: "Así pues la imagen visual nunca mostrará lo que la imagen sonora enuncie (...) seguirá habiendo no obstante una relación entre las dos, una juntura o un contacto. Será el contacto independiente de la distancia, entre un afuera donde el acto de habla sube y un adentro donde el acontecimiento de hunde en la tierra: una complementariedad de la imagen sonora, acto de habla como fabulación creadora, y de la imagen visual, enterramiento estratigráfico o arqueológico. Y el corte irracional entre las dos, pero que forma la relación no totalizable, el anillo quebrado de su juntura. Las caras asimétricas de su contacto. Es un re-encadenamiento perpetuo: la palabra alcanza su propio límite que la separa de lo visual; pero lo visual alcanza su propio límite que lo separa de lo sonoro. Ahora bien, cada uno alcanzando su propio límite que lo separa del otro, descubre así el límite común que los vincula entre sí bajo la relación inconmensurable de un corte irracional, el derecho y el revés, el afuera y el adentro. Estos nuevos signos son lectosignos y dan testimonio del último aspecto de la imagen-tiempo directa: el límite común". En Gille Deleuze: *La Imagen-Tiempo. Estudios sobre Cine 2.* Ed. Paidós Comunicación. Barcelona, México, Buenos Aires, 1987. P.369. De modo que la "síntesis disyuntiva" entronca con Nietzsche, Hölderlin, Empédoces y Heráclito, recreando la tensión de la dis-tancia como "Diferencia de la Diferencia" en el Espacio Ontológico abierto y sincrónico, escindido por el *Lógos* Difracto. Como en el Heidegger de: "Construir, Habitar, Pensar" Cfr. *Conferencias y Artículos.* Ed. Serbal, 1994. Pp. 107-120.

Por otra parte, si la pregunta por «la Fuente y su destinatario" tienen en Deleuze tanta importancia para localizar el signo de la imagen-tiempo, donde "el tiempo hace ver la estratigrafía del espacio y oír la fabulación del acto de habla" (Ibid. P 359); ello es debido –sigue Deleuze– a que "la imagen-tiempo no implica ausencia de movimiento pero sí implica la inversión de la subordinación: ya no es el tiempo el que está subordinado al movimiento, es el movimiento el que se subordina al tiempo" (Ibid. 360). Exactamente igual que en el Aristóteles Griego y la diferencia entre *Kínesis-Chrónos* y *Enérgeia-Aión*, para la Ontología del límite... hasta desembocar "hacia atrás" en el límite del mar de (la memoria virtual) de Mileto, invocado a través del cine francés: "Que Marguerite Duras realice estas marinas, tiene grandes consecuencias; no sólo porque con ellas se enrola en lo más importante de la escuela francesa, el gris del día, el movimiento específico de la luz, la alternancia de la luz solar y la lunar, el sol, que se pone en el agua, la percepción líquida. Sino también porque la imagen visual (...) tiende a desbordar los valores estratigráficos o "arqueológicos" hacia una serena potencia fluvial y marítima que vale para lo eterno, que mezcla los estratos y se lleva las estatuas. No somos devueltos a la tierra sino al mar. Las cosas se borran bajo la marea, más que sepultarse en la tierra seca... G. Deleuze : *Imagen-Tiempo.* Op. Cit. p.341. / Véase también de Pierre Verstraten: « De l'image de la pensée à la pensée sans image », en AA.VV. Thierry Lenain (Ed.) : *L'Image: Deleuze, Foucault, Derrida.* Ed. Vrin. 1998. Pp. 65-94.

de Fuga", que se desenvolvió los días 10, 11, 12 y 13 de diciembre de 1996. Casi un año más tarde de su muerte; el tiempo que nos llevó disponerlo todo con sumo cuidado. La coordinamos José Luis Pardo y yo, y reunió a destacados pensadores y pensadoras, filósofos, psicoanalistas, politólogos, artistas, poetas y músicos. Recuerdo con alegría que los estudiantes deleuzeanos participaron en pie de igualdad, sin jerarquías, con sus profesores y con nuestros invitados, haciendo *universidad de verdad*. El resultado fue increíble y la Facultad entera se volcó en el evento. Deleuze tenía que estar contento en su tumba. Hay una reseña filosófica espléndida de aquellas cuatro jornadas que duraban cada día más de diez horas de discusión y trabajo teórico conjunto. Se la debemos a Facundo Ladaga, José Vidal e Igor Muñiz y merece ser leída con calma por la pormenorizada e inteligente atención que su viva memoria presta a los problemas y cuestiones deleuzianos, de hondo calado, que allí fueron suscitados y debatidos [11]. Las jornadas no habrían sido posibles sin la colaboración del Grupo de Investigación Interdisciplinar Palimpsestos, que hoy se integra en otro Grupo de Investigación que dirijo en la UNED: ONLENHERES (Ontología. Lenguaje. Hermenéutica. Estética). También en la UNED desde la Cátedra a partir del año 2000, seguí impartiendo lecciones deleuzeanas: seminarios y cursos de doctorado, centrándome en la ontología estética del espacio-tiempo; la percepción noética y el modo de ser de la obra de arte.

Este próximo otoño (en octubre del 2015) tras veinte años de aquella muerte, que nos sacudió como un latigazo, y noventa años del nacimiento de Gilles Deleuze, también en París, en 1925, celebraremos otro congreso, esta vez en la Facultad de Filosofía de la UNED, al que los organizadores: Amanda Núñez y Francisco José Martínez han llamado: "Actualidad de Gilles Deleuze (1925-1995)". En este caso ya algunos de mis discípulos deleuzeanos (que beben muy libremente de otras muchas fuentes) son doctores y participan como conferenciantes destacados. Se trata de tres doctores geniales, cuyas Tesis me ha cabido el inmenso placer de dirigir: Amanda Núñez, quien la defendiera públicamente en el 2009, centrándose, para decirlo con las palabras de un escrito suyo, que circula por la Red, en: "La Estética del Tiempo como condición de posibilidad de la Ontología de Gilles Deleuze"; Belén Castellanos, quien llevara a cabo la brillante defensa pública de su tesis en el 2011, incardinándose en la investigación del Deseo Ontológico y el Inconsciente Ontológico en Deleuze; tal y como hace también en este libro que ahora estoy prologando; y Uriel Fogué, arquitecto y filósofo, que ha defendido su Tesis públicamente en julio del 2015, bajo mi dirección y la del arquitecto Juan Navarro Baldeweg. Uriel Fogué arriesga, por su parte, la propuesta de una arquitectura alternativa a la violencia prometeica de la ciudad moderna, siguiendo una impronta eco-masoquista, que se inspira en el célebre Prólogo de Gilles Deleuze a la obra de Sacher-Masoch: *La Venus de las Pieles*. Deleuze intitula su escrito: "Lo frío y lo cruel", como recordarán los lectores/as. Y éste afecta a la misma crítica de la normalización paranoide: dicotómica y violenta "idiota", que sobre-determina las sociedades capitalistas modernas. La denuncia *crítica y clínica* que ya realizara, junto

[11] *Anales del Seminario de Metafísica*. (1997), núm. 31, págs. 145-156. Servicio de publicaciones. Universidad Complutense. Madrid.



con Félix Guattari, en el *Anti-Edipo*. De cuya crítica al Sujeto metafísico y el Deseo como carencia, se hace igualmente eco, de modo magistral, Belén Castellanos, quien aborda esa misma problemática: la crítica deleuzeana del Psicoanálisis y la liberación del Deseo Ontológico, en este libro que el lector/a tiene ahora entre las manos [12]. Resulta muy de agradecer y no es casual, que este libro de Castellanos vaya a salir a la luz, precisamente ahora, justo en este año 2015, en que se llevan a cabo las conmemoraciones señaladas. Se trata de un momento muy especial que merece ofrecer a Deleuze y los deleuzeanos el regalo exquisito de un libro tan rigurosamente filosófico y tan creativo, tan indispensable como éste. Un regalo para nuestro amado Deleuze, que me hace evocar uno de los aforismos más incandescentes de Heráclito: "Inmortales Mortales, Mortales Inmortales, viviendo la muerte de aquellos, habiendo muerto la vida de aquellos" (B. 62).

Sobre lo cual comenta Felipe Martínez Marzoa: "Los hombres son "los mortales", los dioses "los inmortales" (...) Los dioses griegos no son ontológicamente autosuficientes, no tienen sentido (no son) sin la muerte, sin los mortales. En la oposición que es la *Phýsis* en cuanto ocultamiento, los dioses están de un solo lado, no lo son todo. El ser de dioses y hombres es por ello un constante diálogo: todo lo que los hombres "hacen" –todo lo concedido al hombre: su destino– viene de los dioses; no que el destino dependa de los dioses sino que ellos pertenecen al destino como aquellos que lo conceden: todo lo que los dioses "hacen" es dirigido (concedido) a los hombres. Los dioses significan, hacen señal al hombre, le entregan el mensaje de la presencia: los dioses no son otra cosa que tales mensajeros, pero ese mensaje es nuestra existencia porque es el brillo de la luna, la fuerza de la tempestad, el crecer de las plantas y el rayo, por eso como dicen que dijo Tales "todo está lleno de dioses", pensamiento también atribuido a Heráclito por Aristóteles, que es quien nos lo transmite en su obra *De las partes de los animales...* [13].

En este nuevo congreso de la UNED, tendré ocasión de volver a encontrar también a José Luis Pardo y a Santiago Auserón, quien hizo su Tesina sobre Deleuze, siendo uno de los pioneros en España, en ocuparse con la ontología del filósofo francés. A mí en su momento (en el Congreso de "Planos de fuga" comentado), me impresionó mucho que un musicólogo como él, pudiera comprender en profundidad tanto el Plano de Inmanencia, como el estatuto ontológico del Virtual... de modo que ahora, cuando le vuelva a ver y escuchar, tras veinte años de andadura, le preguntaré si sigue creyendo que la Música llega a poder cambiar el mundo "más" (y mejor) que la Filosofía, tal y como pensaba él entonces... Pero probablemente sea el "Espíritu Libre" de mis antiguos alumnos, aquello que más me dé qué pensar y de quienes más

[12] Pueden encontrase tanto en la Red como en este mismo libro algunas referencias sobre las muy inteligentes obras y escritos de estos tres jóvenes filósofos de inspiración deleuzeana: Amanda Núñez, Belén Castellanos y Uriel Fogué. Merece tenerlos cuidadosamente en cuenta todo aquél/aquella que esté interesado en la Imaginación Creadora (por decirlo con H. Bergson) y sus modos posibles de darse.

[13] Felipe Martínez Marzoa: *Historia de la Filosofía I*. Fundamentos Maior. Ed. Itsmo, Madrid, 1994, pp. 45-46.

pueda aprender, pues es verdad que en estos veinte años he dirigido numerosas tesis doctorales, algunas excelentes, pero también lo es que, hasta el momento, son estos tres doctores deleuzeanos, los más creativos [14]. También los que cultivan el arte de las pasiones alegres-trágicas, con mayor intensidad, haciendo de la Filosofía una *verdadera* obra de arte y de sus obras de arte (las que ellos/as componen) piezas filosóficas indispensables para cambiar el mundo hacia otros mundos posibles y mejores: aquí, en la tierra celeste.

Asunto que exige y convoca sobremanera todo nuestro esfuerzo, pues no basta con saberlo y desearlo, hay que saber también cómo hacerlo y cuáles de los otros posibles son más necesarios y realizables en el contexto in-mundo del capitalismo de consumo telemático y de la Globalización hiper-extensa, en que nos encontramos "arrojados", para decirlo también con Martín Heidegger y aquellas páginas radicales de su escrito "La Superación de la Metafísica" [contenido en la ya mencionada colección de los Vorträge und Aufsätze: *Conferencias y Artículos*] Un in-mundo indiferente donde somos sobre-expuestos, explotados y pro-vocados, como el ser y la tierra mismos, convertidos en meras mercancías y despanzurrados sin resto de misterio, recolocados cada uno, como piezas de repuesto disponible, y "recursos humanos", utilizables, si acaso: yacentes inermes aplastados en los anaqueles de las estanterías de la Gestell (reemplazamiento) en que se ha convertido el hipermercado de todos los objetos y sujetos del capitalismo de consumo, en la era de la "Sociedad Transparente", para decirlo también con la crítica de Gianni Vattimo al mismo estado de las cosas [15].

## IV. VECTORES INTEMPESTIVOS POSTMODERNOS

Mis lecciones deleuzeanas se caracterizan por una impronta compleja que comparten y tienen en común los trabajos de los tres doctores, especialistas en Deleuze, mencionados: Amanda Núñez, Uriel Fogué y Belén Castellanos; a saber: que inscriben el pensamiento deleuzeano en las coordenadas relacionales tanto del Post-estructuralismo como de la Hermenéutica y de la Grecia no-platónica: la del Aristóteles Griego, los Presocráticos, la Stoa y el Epicureísmo. Ello se traduce en hacerse cargo, por un lado, y en cuanto al Post-estructuralismo de los siguientes vectores: la prosecución de un socialismo y comunismo de izquierda marxista "después de Marx", que se despide del positivismo cientifista y del desarrollismo historicista; así como de La Historia como teodicea y del Sujeto emancipatorio de tal Historia de la Salvación secularizada. Tal asunción crítica la comparte el Postestructuralismo con la Hermenéutica y

[14] No puedo dejar de mencionar aquí la Tesis y los libros de José Vidal Calatayud. Nietzscheano, en primer lugar, y *por eso* deleuziano y vattimiano. Véase su libro excepcional: *Nietzsche contra Heidegger. Hilos de Ariadna*. Ed. Dykinson, Madrid, 2008.

[15] Véase para todo ello tanto mi Prólogo como las Notas y Traducción preparadas por mí para la edición castellana de la obra de Gianni Vattimo: *La Sociedad Transparente*, Ed. Paidós, Barcelona 1990. También podría resultar de interés para los lectores/as consultar mi libro: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009; en cuanto a la crítica de Heidegger a la Metafísica como olvido del ser y cosificación óntica.



si en Deleuze se declina como transhistoria, en Foucault lo hace como Genealogía y Estratología, mientras que Jean Françoise Lyotard disuelve (o constata e "informa" de la disolución de) los Metarrelatos... todos ellos siguiendo al Nietzsche de Las Intempestivas y El Eterno Retorno. Pero también Heidegger ( sobre todo el Segundo Heidegger tras la *Kehre*), Gadamer o Vattimo, desde la Ontología Hermenéutica, comparten esta crítica al Positivismo y trazan alternativas Post-metafísicas que se aprestan a la disolución del Sujeto; la articulación de otra racionalidad retórica e interpretativa, no hegemónicamente sobredeterminada por las ciencias cuantitativas o del cálculo; y la propuesta de otra historicidad menos violenta que la presidida por la repetición de la enfermedad del espíritu de venganza como espíritu de la guerra e hilo conductor de la Historia de Occidente. En el punto de mira se sitúan por ello y por igual para La Postmodernidad Crítica que ha de desempeñar la Filosofía en medio de la Postmodernidad Epocal, siguiendo a los post-estructuralistas y hermeneutas, la cuestión del nihilismo y la necesidad de articular otra ontología de la temporalidad, ya no calcada sobre el movimiento y la fuerza de una voluntad de poder entendida como mero dominio y prevalencia: como superación y nihilismo reactivo, despreciativo.

Simultáneamente el "giro lingüístico" afecta al vector de un Post-estructuralismo que "Después de Saussure" y de Levi-Strauss pone en cuestión tanto el realismo positivista y el etnocentrismo de la racionalidad autoritaria descriptiva y colonialista (de nuevo) como las instancias "metafísicas" supuestamente exteriores al lenguaje, entendido (ahora, por la Filosofía) desde la pluralidad de todas las acciones comunicativas (Apel y Habermas) en que ya había trabajado la Escuela de Frankfurt mientras redescubría el *lógos* pluralista del Aristóteles Griego, y su estatuto ético-político, constituyente de la Politeía, y no meramente lógico-físico (como habían pretendido los medievales). A ello había contribuido esencialmente la potencia inigualable de las lecciones de Heidegger, en Friburgo y Marburgo, sobre Aristóteles y la ontología de la Acción tanto de la *Ética a Nicómaco,* como de la mal llamada *"Metafísica"* del Estagirita; así lo atestiguan los discípulos receptores de las mismas (Horkheimer Gadamer, Annah Harendt; Karl Löwith, Marcuse, Leo Strauss [aunque Gadamer insiste siempre en que Leo Strauss estaba de paso porque estudiaba con Max Weber en Heidelberg], Hans Jonas, Joachim Ritter... algunos valedores, más que significativos, de una reformulación participativa de la democracia republicana, bastante críticos con los "prejuicios" de la Ilustración [16].

De manera que volviendo a los nexos entre Postestructuralismo y Hermenéutica se ha de señalar que "después de Marx" (pero siguiendo con la crítica izquierdista del Capitalismo y de la razón burguesa instrumental) y "después de Saussure" (pero siguiendo con las estructuras del lenguaje hacia la interrogación de su posibilidad y

[16] Para estudiar a Gadamer me permito remitir a tres libros colectivos editados por mí: Teresa Oñate & Otros Eds.: *Hans-Georg Gadamer Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005/. Teresa Oñate & Otros Eds.: *Hans-Georg Gadamer: el Lógos de la Era Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005. / Teresa Oñate & Otros Eds.: *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras 10 años sin Gadamer*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012.

desenvueltas hacia el ámbito del sentido y hasta del estatuto ontológico del lenguaje mismo como acción) nos encontraos con un "después de Freud" que vehicula ahora el vector Post-psicoanalítico, abordando la esencial problemática del Deseo, de la Eroticidad, de la Relación con la Muerte, el Placer, la Sexualidad y el ámbito de los Afectos en general, sin olvidar el de aquello que se sustrae al control del "yo" y el "superyó" conscientes: el universo misterioso del Inconsciente. En el centro de los interrogantes está ahora la Subjetualidad producida y el problema de la alienación, la represión, la imaginación, y la liberación, tanto como la crítica del familiarismo y el psicologismo que pretenden encerrar al Inconsciente, ya sea en el ámbito doméstico parental, ya en una psique consciente de ser un producto cultural y económico, además de histórico, sociológico y geopolítico. Así pues, como en los casos anteriores "después de Freud" (pero prosiguiendo su *crítica y clínica* del sujeto-substancia autónomo y "metafísico", antes entendido como origen y fundamento "anterior" a los contextos... e incondicionado o "naturalizado" por la razón colonialista.

Claro está que el postmarxismo, el postestructuralismo lingüístico y el post-freudismo: insertos, además, en la crítica al positivismo (cientifista-realista e historicista-desarrollista, tanto como al etnocentrismo colonialista ilustrado o a la racionalidad autoritaria del falocentrismo y la violencia aseguradora de la burguesía y de la racionalidad belicista... se aúnan y se contaminan por todas partes, dando lugar a una auto-crítica radical de Occidente hacia sí mismo y hacia su propia historia del "progreso" científico-técnico, a la cual llamamos "postmodernidad filosófica", porque está empeñada en abrir las vías de otra racionalidad menos violenta y en no llamar "irracionalismo" a la racionalidad noética superior. Todo lo cual no puede dejar de afectar, sin duda, al conjunto de las esferas del "Espíritu" hegeliano: la Filosofía de la Filosofía; la Filosofía de la Religión; la Filosofía de la Naturaleza; La Filosofía del Derecho; la "Filosofía de la Historia"; la "Filosofía del Arte"... abiertas ahora hacia la Diferencia y la Alteridad "después de la muerte del hombre" todopoderoso que sigue a la secularización de la "muerte del dios todopoderoso". Pero quizá lo más relevante esté en que ahora no sólo es el Sujeto y la Racionalidad lo puesto en cuestión, ni sólo el Arte-Técnica y sus usos lingüísticos civilizatorios (tanto como los usos y abusos de un Dios quizá tanto más "humanizado" cuanto más agnósticamente tratado), sino que también es radicalmente puesto en cuestión el espacio-tiempo y sus modalidades, en especial las que habían sido confinadas como *a prioris de la sensibilidad* del sujeto idealista transcendental de Kant (no sin ímprobos problemas, contradicciones y dificultades). Como si el espacio-tiempo no fuera (y proviniera) del lenguaje ontológico del ser y del ente, de una manera tan diferente como la marcada por la Diferencia Ontológica, entre los fenómenos y las causas, ya desde las ontologías inmanentes helenas.

De la mano, pues, de la investigación de la Ontología Estética del Espacio-Tiempo del lenguaje del ser se desenvolvía el último "post" que a todos los anteriores reunía: el "post-humanismo", y la Diferencia como crítica del antropocentrismo y como apertura alternativa a una Era Ecológica, sensible a la alteridad (y la diferencia de la diferencia) declinadas, ahora, no sólo en conexión con todas las comunidades vivas y la vida



geológica del planeta, sino abiertas también a la pregunta por lo Otro del hombre: lo sagrado indisponible, que se da y oculta, tanto en la cotidianidad re-encantada, como en el misterio inagotable del devenir del ser.

En este marco general se mueve hoy la crítica del capitalismo de consumo y de su reducción letal de todos los mundos de la vida a in-mundos de mercancías y des-hechos globales. Las voces de los ontólogos posestructuralistas y hermenéuticos lo han denunciado por igual y lo alteran por igual, ofreciendo distintas alternativas, siempre que se vuelven tan radicales como para volverse hacia la ontología (y la teología inmanente) y no limitarse a ser meramente críticos de la cultura. Ente otros motivos, porque es en la crítica de la Racionalidad Dialéctica donde la Postmodernidad Filosófica descubre y localiza la máquina re-productora del capitalismo metafísico y su método: la vía siempre "más allá" del Pensamiento de la Identidad, la Representación, la Carencia, el Sujeto (por mucho que ahora sea ya sólo consumidor y consumido) siempre en búsqueda del más allá expansivo... y siempre "yendo" (necesitando ir) más allá de todo límite: teniendo el límite como algo negativo a trans-cender y superar. Teniendo el "lugar" como algo siempre negativo a poseer y superar... sin atisbar siquiera cómo hay también el límite afirmable, el que constituye la diferencia y la pluralidad y es condición de toda creatividad y expresión; un límite que no se puede confundir con lo indeterminado-ilimitado (el falso infinito de Hegel) y escapa a toda dicotomía... Yo le he llamado "Límite Limitante"... "Afirmación de la Afirmación" sin contrario, en la estela modal de Parménides y de Aristóteles y de Deleuze... Pues ésa era ya la ontología alternativa del Límite que abría la exhaustiva crítica del Aristóteles Griego a la Metafísica Dialéctica de Platón y a la Academia matematizante; ya que como re-escribe Heidegger, en Platón ya está la tríada que será dominante en La Historia del Olvido del Ser en Occidente tras Agustín de Hipona y la platonización de la Iglesia del Poder, desde el Emperador cristiano Constantino: Metafísica del más allá proyectada a otro Mundo Ultra-celeste (sobre el cual se calcan y repiten duplicados pero hipostasiados los caracteres ónticos del mundo sensible); Ciencia (matemática y música apolíneas; aritmética y geometría de espacio extenso y tiempo cronológico); Técnica (de teleología instrumental-funcional, antropocéntrica objetual, para los usos de aseguramiento del hombre dominador: Antropocentrismo). Metafísica, Ciencia, Técnica... Platónicas y contrarias a los mundos de la vida. Servidas por una escatología de premios y castigos de ultratumba para el alma separada del cuerpo y su reencarnación en hombres de una clase social superior: los Legisladores (platónicos) y los Guardianes de las leyes (platónicos).

Todo lo cual, por parte de un cierto Platón y una cierta lectura de Platón, contravenía gravemente a La Filosofía Presocrática y también a la de Sócrates, en muchos sentidos (véase la enseñanza de la Hermenéutica de Gadamer al respecto), armándose con una interpretación monstruosa y cinetista (cratilista) "física" del Lógos ontológico-político y también físico-vivo de Heráclito; y con una interpretación estaticista y monista (lógicista) de un Poema de Parménides mutilado y tergiversado en clave extenso-numérica... mientras Platón sustituía a lo divino inmanente ontológico de

Mileto, por dioses mitológicos y antropomórficos locales: inspirados en los olímpicos protectores de Atenas, tales como la propia Atenea que sopesa con su balanza y el dios artesano del yunque y el fuego de las fraguas: Hefaisto; o igual de mitológicos y antropomórficos-técnicos, pero más "modernos"; cientifistas-tecnológicos: el Demiurgo pitagórico del *Timeo*, que no es sino un dios ingeniero, matemático y músico, creador del Orden-Kósmos del mundo sensible, a imagen y semejanza del mundo ordenado de las Ideas, cuyos paradigmas este dios "ve" y mimetiza o copia para trasladarlo numéricamente al recipiente de la *Chora/Káos*. Siempre Apolo y Prometeo, para salvar a la humanidad y robar el fuego divino, puesto ahora en manos del Hombre racional (el ateniense de espíritu lecedemonio que quiere implantar el Platón oligarca) y su *dóxa alethés*: el dogma verdadero; el híbrido todopoderoso, entre mito y razón del cálculo, inventado por el genio de este aristócrata que no pudo gobernar, ni en la Democracia de Atenas, más sensible, en materia de paideía política, a la enseñanza de Protágoras y Gorgias; ni llegar a hacerse tampoco consejero o educador del tirano de Siracusa, como intentó reiteradamente, con el apoyo del platónico Dión, finalmente muerto por la causa y entre las intrigas palaciegas.

No obstante, si bien Espeusipo (su sobrino: quien le sucedió como Escolarca de la Academia), Eudoxo y Xenócrates, se inclinaron por la física-matemática, Aristóteles le reconoció (a Platón) una Ontología Modal del Bien ontológico, a partir de la cual se podía "invertir el platonismo" y des-hacerse de los paradigmas, las copias y las sombras de las sombras, con tal de hacer de los *Eíde* seres indivisibles, bienes plurales del deseo-límite de cada uno y de cada comunidad participativa; que pasaban del concepto a la acción, dejando muy lejos los universales y particulares que se dividían y multiplicaban al infinito, como siempre sucede con los meros entes extensos de razón y sus fuerzas elementales. Bastaba pasar, en efecto, "del concepto a la acción" y restituir las causas y los principios ontológicos de los filósofos pre-socráticos, que sí entendían el límite limitante como constituyente de la racionalidad y de la *phýsis* viva.

Lo más difícil era subordinar la forma-materia de los objetos técnicos (y los sujetos epistémicos) a los *modos de ser* del movimiento y la acción; subordinar el compacto técnico universal-particular, artificial o abstracto, a las potencias de lo vivo: respectivamente a las potencias cinéticas, por un lado, y a las extáticas o posibilitantes primeras, por el otro lado del límite. En ambos casos contando con el deseo inmanente a la materia viva: su deseo de ser y de perdurar, de transformarse y de recrearse. Así pues, había que subordinar la imaginación formal-material hacedora de los objetos técnico-lógicos, por parte de la imaginación técnica de los sujetos armados con la matemática, a las acciones reflexivas y autoincremantativas de los mundos propios de la vida: sus modos de participación, colaboración y expresión, siempre capaces de diversas combinatorias de enlace y des-enlace, en orden a la diversa consecución de su propio bien y a la plenificación creativa de su diferencia.

Tal era el legado de Empédocles, de Heráclito y Parménides, siguiendo a los milesios. Había que llevar a cumplimiento la reconexión de Physis *Y* Pólis *Y* Lógos *Y* Poíesis, tal y como exigía la Filosofía desde su nacimiento, controvertidamente contrapo-



niéndose a la Sofística y la Dialéctica, *humanas, demasiado humanas,* de las cuales, no obstante había que tomar la relevancia insoslayable del lenguaje en el cual el ser se da de diferentes maneras, según se trate de los distintos géneros literarios y las diferentes razones. En cualquier caso, en el centro de la discusión se encuentra, para el Aristóteles Griego, invirtiendo el "mito" (reconocido como "mito" por Platón) del *Timeo* de Platón, la cuestión del Tiempo del Ser y su Lenguaje, que no es el creacionista técnico-cinético del Sujeto, que concibe entes (antes) y los realiza-formaliza (después) en la materia informe, "ideándolos" (antes) en su imaginación-mente como paradigmas o modelos y plasmándolos (después) en el espacio extenso e inerme, pero susceptible de recibir forma y número. Hay que "invertir" tal temporalidad mitológica y dejar que sea la materia viva y sus potencias la que se torne, ella misma, libre y espontánea, hacia su bien modal diferencial, participando en y de múltiples formas y maneras, según convenga, en las series de conjunciones libres para combinarse y para desenlazarse, de acuerdo con cuáles sean las condiciones para el movimiento y la acción, de la vida mejor de tales diferencias.

Por lo tanto a la cuestión de "invertir el Platonismo" le es necesaria otra ontología del tiempo inmanente, del deseo y de la creatividad. Todo lo cual se descubre ya a partir del *Poema del Pensar del Ser* de Parménides y su trazado de la Diferencia Ontológica entre la Unidad Extensa cinética y divisible; por un lado (el de los fenómenos) y la Unidad Intensiva extática e indivisible, por el otro lado del límite (el de las causas que son principios últimos) de las series referenciales del deseo; que terminan o se paran "allí, tan lejos como el Deseo pueda llevar"; un lugar que el Noein (el pensar del ser) descubre como el punto de inflexión donde la vida reflexiva da la vuelta (se pliega) y se hace consiente (se hace "vida" o "alma"), incluyendo también la vida animada que no es la del hombre, aunque sea la autoconciencia humana la que mejor conocemos nosotros y la capaz de ser más libre y poderosa en cuanto puede agenciarse otras series de inteligencia-vida-deseo. Lo cual no deja de ser elocuente para la responsabilidad del "cuidado". Ello también desde el punto de vista de la investigación de las diferentes disciplinas y la conservación de los documentos que las albergan hasta el punto de poder llegar a dar lugar a las ciencias en potencia (las bibliotecas, pinacotecas, museos, etc.) [*nous pathétikós*] y las ciencias en acción [nous poiétikós]: la puesta en discusión y recreación crítica de tales tratados, o bien su pertinente complementación o la creación de nuevas artes, lenguajes y ciencias, etc. Una articulación mediada por el deseo noético [nous orexikós] que permite la historicidad y la politicidad cultivada. Tal fue el espíritu (noein) del Liceo y de la Biblioteca de Alejandría, probablemente devorada por las llamas de algún incendio judeo-cristiano primitivo, de virtudes más elementales e impositivas, pero menos amantes de las diferencias complejas: aquellas últimas cuyo ser-pensar se oculta y expresa en posibilidades de densa temporalidad, indivisibles o simples, bastante frágiles, desde el punto de vista del acontecer y durar. Las mónadas de Leibniz todavía contemplan estos átomos de percepción y los mundos que se agencian. Y qué *Mil Mesetas* redescubre la Teodicea de la Historia de Occidente, también ha de ser investigado; tanto, cuanto liberado el estrato del palimpsesto diferencial seleccionable, que sí se haya de renombrar.

## V. BREVES RECAPITULACIONES

De modo tal que siendo como hemos dicho, se obtiene como recapitulación somera que los caracteres que enumeraré a continuación ya estaban en el Aristóteles Griego:

A: la cuestión de la Filosofía como denunciadora de falsos problemas.

B: la cuestión de una pluralidad originaria e in-erradicable pero que se hace univocista en el ámbito de los primeros principios deseados como límites instituyentes o acciones-modales intensivas indivisibles y posibilitantes.

C: la crítica de la racionalidad Dialéctica o crítica de la negatividad siempre relativa a la afirmación de la afirmación, que no tiene ya contrario.

D: La apertura de una racionalidad serialista, articulada por el "prós hén del lenguaje" ("hacia la unidad-nexo y límite" de cada pluralidad diferente y que opera de diverso modo en cada ámbito racional diferente, pero que no absorbe a las diferencias como "partes" de ningún "todo" extenso merológico), porque las relaciones son exteriores a los términos.

E: La Noología o Noética perceptiva del sentido de las acciones expresivas y posibilitantes (virtuales), vinculadas con el deseo ontológico.

F: La inversión del platonismo en cuanto al antropocentrismo y la temporalidad cinética de la fuerza transcendente, que no puede ni sabe retornar; y en cuanto a la crítica del "materialismo abstracto", que (denuncia Aristóteles) por cuanto la dialéctica reduplica lo sensible-universal en el ámbito de las causas, sin dar con el plano inmanente de la espiritualidad empírica transcendental de las diferencias primeras simples e indivisibles: como modos de ser del sentido de la acción-recepción del deseo y la *phylía* o el *Eros* (amistad, amor).

G: El estatuto de las diferencias últimas, situadas en una topología abierta y simultánea, que las enlaza por la diferencia y por la síntesis disyuntiva (basada en loa recepción de Parménides y Heráclito).

Baste con éstos que no son todos, pero si permiten advertir de modo suficiente cómo siendo rasgos ya del aristotelismo del Aristóteles Griego, pasan de diversas maneras a la Stoa y el Epicureísmo, al Barroco de Spinoza y Leibniz y pasan desde éstos también al Nietzsche-Heidegger hermenéuticos. De ahí su crítica de la historia judeo-platónica-cristiana de Occidente, como olvido del ser y como entronización del ente y del espíritu repetitivo de venganza y de dominio tecnocrático, orientados por la cosificación y vueltos contra todas las instancias incontrolables de la vida y sus virtualidades: las artes creativas indisponibles y los saberes y experiencias del deseo libre que necesita retornar en la expresión comunitaria de su auto-incrementación singular placentera: por sobreabundancia y amor a la diferencia y la alteridad.

Cuestiones en nada ajenas a la ontología de Deleuze, quien las desenvuelve de un modo decisivo y original, en el marco del Pensamiento de la Diferencia y el Post-estructuralismo postmodernos.



En resumen: Postestructuralismo y Hermenéutica: vertidos sobre la Ontología del Tiempo-Espacio, el Deseo y la Creatividad; La Diferencia Ontológica y los lenguajes Noéticos del ser-pensar (como Acontecer), que se proponen "invertir el platonismo", también de modo doxográfico, y muy atento a las fuentes documentales llegadas hasta nosotros. Tal es la impronta común que comparten los Doctores deleuzianos (nietzscheanos, marxianos post-freudianos, etc.), que siguen (muy libremente) mis lecciones de Ontología Estética Actual, en los sentidos esquemáticamente advertidos.

## VI. LA ÚLTIMA FUENTE

Todo ello sin olvidar nunca el problema del Inconsciente, justamente la cuestión en la que se centra el magnífico libro que el lector tiene ahora ente las manos. Un libro extraordinario, que no deja de verter en él, entre otras, las problemáticas ya mencionadas, que Belén Castellanos recrea de modo muy original y siempre riguroso, además de monumentalmente documentado. La cuestión es peliaguda, pues si el Inconsciente no puede ser ni individual, ni universal, ni ser un Inconsciente del Sujeto, ni ser un Inconsciente Metafísico marcado por la carencia y la culpa o la deuda, y siempre necesitado de "ir más allá" hacia lo que no tiene su deseo menesteroso y su nihilismo reactivo, despreciativo... ¿qué opciones restan? Ha de ser un Inconsciente Ontológico y Un Deseo Ontológico, para cuya investigación no bastan ya ni Freud, ni Jung ni Lacan, sino la senda abierta por la obra de Gilles Deleuze *puesto en relación* con los primeros ontólogos helenos pre-platónicos y su Filosofía del Límite y la Inmanencia.

Prosigue Castellanos, además, el "Más allá del Principio de Placer" de Freud, marcado por el deseo del Continuo, y explora la pasión de muerte como ruptura del sujeto identitario y línea de fuga hacia un "Afuera" que no siendo indeterminado-determinado (sino *arché*: límite limitante y *verdadera* infinitud, irrumpe con las "potencias de lo falso" nietzscheanas, creativas, y se conjuga con el deseo de sobreabundancia de Bataille, hasta desembocar en el templo oracular (hecho de obscuras señales) del Dios Dyónisos. Y es aquí cuando viene en su ayuda Heráclito, El Obscuro: la última fuente (oculta) de Deleuze [y de Nietzsche y del Segundo Heidegger [17] y de Giorgio Colli...]. Pues bien mirado, si el Límite del Pensar del Ser sólo puede ser su Otro y éste ha de ser Diferencia y Alteridad radical, que des-haga tanto las síntesis ónticas como las síntesis de las costumbres y los hábitos doxáticos que se entronizan y cosifican, asfixiando la respiración de la memoria y la imaginación creadora... y llegan a afectar incluso al depósito (Inconsciente) de la propia memoria del ser y las imágenes hápticas, visuales o gustativas, sonoras, olfativas o auditivas, táctiles y noéticas... impidiendo que afloren sus dispositivos, apenas restringidos a algunos tipos de cansina repetición todopoderosa... ¿cómo no ha de ser lo que posibilite pensar y otorgue qué pensar... la Diferencia?

[17] Véase mi "Heidegger hó Skoteinós (El Obscuro): La Ontología Estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*", en el libro colectivo de Teresa Oñate & Otros Eds.: *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología.* OP. Cit. Pp. 21-112.

Pues si crear *y* extraer de la memoria *y* desear, son pensar *y* se vinculan o enlazan sincrónicamente, entonces ¿dónde buscaríamos el límite del pensar sin reduplicarlo, repitiendo lo mismo en otro pensar, y montando cadenas de series inconclusas siempre en el mismo plano sin dar el salto nunca a la alteridad... a no ser que atravesáramos al otro lado disimétrico del límite; a su afuera, *al otro lado del espejo,* y nos atreviéramos a abrirnos al abismo-lleno (ya hemos dicho que no es un indeterminado de falso infinito) que da en aquello que no puede ser dicho y pensado como tal, sino que es la condición de posibilidad Inconsciente: la fuente mortal (y la locura) de todo pensamiento?... *Eso* que hace difracto al *Lógos* y permite que haya síntesis disyuntivas únicamente enlazadas por la diferencia y la dis-tancia tensional divergente extrema; eso que estalla en la sexsualidad devorando de fuego los cuerpos-almas que no pueden fundirse el uno en el otro, porque allí también comparece, al borde de la muerte, el acontecer de la diferencia irreductible, tanto más intensa cuanto mayor es el deseo de la Diferencia de cada uno, y del lazo, a la vez, en el choque con el Límite, en medio de un placer que se superpone eterno, al dolor, al grito y al llanto... En medio de la grieta por la cual nos inunda la fuente última, anegando todo el sedimentarse de las capas pesadas, y trastocando en aliento de fuego y de muerte brillante, las configuraciones que se arrasan hasta volverse inocencia desnuda. Una Diferencia que da lugar a nuevas vidas y nuevas obras de arte, tanto como rompe y aniquila, en un juego donde solo la alteridad reina y ríe de placer eterno, mientras que el espíritu se inunda en el tiempo y sabe, a veces, algunas veces, seleccionar las vías por las que puede retornar, desde el sinsentido, algo de sentido habitable en el arte y en el pensar del ser.

Entonces vuelve a recitar Heráclito: "Morada para el Hombre el Dios" (B.119). Y el Nietzsche de "La visión y el Enigma", siguiendo la enseñanza del Sabio Zaratustra, comenta extasiado: "No un hombre ya, un resucitado que reía", tras expulsar muy lejos la cabeza de la serpiente a la que había dado un buen mordisco. Inocencia y creatividad intensiva del Inconsciente, el Sinsentido del Ser, al cual el *Lógos* del Efesio dedica otro aforismo esta vez en forma de Himno Difracto: "Como polvo esparcido al azar, (es) *kósmos*, lo más hermoso" (B.124). No olvidando, empero que: *"Phýsis kryptesthai phylei"* (la Naturaleza viva, lo que sale a la luz emergente, ama el ocultamiento) (B.123). Y que, en todo caso, "De un niño *Aión,* es el mando (*Arché*): un niño mueve los peones..." (B. 52). Por eso hay que apagar la desmesura (*hybris*) de los Sujetos todopoderosos que se anteponen al Tiempo de *Aión*, al *Lógos* difracto y al Divino juego del sinsentido-sentido Inocente... como se apaga un incendio. (Cfr. B.43). Pues sin lo obscuro, sin la muerte, sin lo desconocido y el olvido, sin lo que no se da, se retiene y se retira hacia atrás en cada donación a favor del don preciso: sin la *léthe* de la *alétheia,* no podría darse (y sustraerse, refractarse y ocultarse) quedando pendiente de nuevas donaciones, el continuo del misterio inagotable del devenir del ser, rompiéndose en las rocas y las playas del lenguaje. No habría el continuo del devenir inagotable del tiempo-espacio del ser: "El sol no sobrepasará sus



medidas, si lo hiciera, las Erignias (las diosas de la noche) lo pondrían en evidencia" (B.24) [18].

A este Deseo Ontológico y a este Inconsciente Ontológico, estudiándolos, sobre todo en Deleuze, y en las fuentes (ocultas) de Deleuze, se consagra este libro fascinante que el lector/a tiene entre las manos. A veces asombra que Belén Castellanos pueda dar cuenta de problemáticas tan complejas sirviéndose de una erudición tan apabullante como rigurosa. Uno diría que el método poético o del pensar poetizante fuera más adecuado, de tiempo en tiempo, para dar cuenta de todo esto que, en última instancia, no comporta humano entendimiento, sino más bien un *Nous* divino (Heráclito: B.78). Y sin embargo, es por el contrario, un mérito logrado de este libro singular de Castellanos, alcanzar y dejarse alcanzar por lo innombrable, acentuando el racionalismo crítico que trabaja incansable en cincelar los conceptos y los problemas, con el cuidado y el esmero de la óptica de los pulidores de lentes que está en la base spinozist8a compartida por Deleuze y por su estudiosa española: la spinozista deleuzeana Belén Castellanos. El lector/a se sorprenderá, por ello, alcanzando de la mano de la autora la explicación y los análisis más difíciles, con una claridad capaz de subrayar lo problemático en cada caso y de medir lo logrado y lo por hacer. Se aprende mucho leyendo este libro. A ello hay que añadir que son las virtudes propiamente filosóficas de la honestidad y el amor a la verdad, las que templan el ánimo de esta escritura en cada párrafo. Las Notas críticas (de la "Segunda Escritura" –para seguir con Spinoza-) contienen, por su parte, una documentación de referencias y comentarios tan rica y pertinente, que el lector/a no podrá sustraerse a consultar el mar de textos aquí concernidos. Es de destacar, finalmente, cómo Belén Castellanos, dedica los últimos capítulos de esta ingente obra a la investigación crítica de las consecuencias políticas que la Ontología del Deseo y el Inconsciente de Deleuze han tenido y tienen entre los movimientos izquierdistas y de Izquierda Anticapitalista, especialmente entre los Postfeminismos y las corrientes Queer, a las cuales la propia Castellanos pertenece, en orden a cambiar el mundo, comenzando por cambiar el deseo ya individual, ya comunitario e histórico-político.

Mis capítulos "preferidos" son el Tercero que se consagra a la cuestión de Invertir el Platonismo, en el seno del Psicoanálisis (lo cual puede adivinarse fácilmente a tenor de esta Introducción) y el Sexto, dedicado precisamente a obtener diferentes derivas políticas a partir de la crítica deleuzeana al Psicoanálisis.

Con todo y con eso, es la invocación a la presencia-ausencia del Dios Dyónisos, que recorre rizomáticamente todas las series de este libro, haciendo rayar su escritura múltiple en una imposible tensión, ganada al sentido de lo abierto, palmo a palmo y en cada punto, lo que convierte estas páginas en una producción del deseo tan inteligente como singularmente coherente y apasionada.

[18] He dedicado a Heráclito muchos escritos y lecciones, de entre los cuales remito en primer lugar a la selección de la Antología y Comentario de sus Aforismos Ontológicos, traducidos por mí en el volumen de Teresa Oñate con la Colaboración de Cristina G. Santos: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Ed. Dykinson. Madrid. 2021.

Porque si es verdad que Dyónisos no es el único Dios, también lo es que Dyónisos es el Dios de los máximamente creativos; de aquellos /as, los más valientes, que se atreven a dar "un paso de más", en el límite limitante. Además Dyónisos prefiere a Ariadna y ambos, como se recordará, salieron victoriosos del laberinto ingenioso de Teseo... que aún nos concierne a cada uno de los que estamos dejando de ser Sujeto/Objeto...

Alguna vez la Filosofía del Futuro, cuando piense sobre nuestra epocalidad (jalonada, para muchas y muchos de nosotros; los ontólogos, por las muertes de Martin Heidegger en el 1976, y de Gilles Deleuze en el 1995), habrá de preguntarse por qué los dos filósofos más creativos del siglo XX, se sintieron en la necesidad de encontrar en Heráclito, El Obscuro, la última fuente (oculta) de su pensar del ser.

Los lectores del siglo XXI estarán mejor preparados para responder a esta pregunta y a interrogantes similares, si han podido disfrutar del estudio de este volumen. Los análisis que la autora realiza del *Anti-Edipo; Diferencia y Repetición; Lógica del Sentido; Mil Mesetas; Nietzsche y La Filosofía; Spinoza y la Filosofía de la Expresión; Diálogos (con Claire Parnet); Crítica y Clínica; Qué es la Filosofía; Leibniz y el Pliegue; o La Isla Desierta...* por citar algunos de los textos deleuzianos que le ocupan, aportan una visión original y sumamente atendible, de una inteligencia y sensibilidad poco comunes. Yo se lo recomiendo a Ustedes encarecidamente y felicito a la Doctora Castellanos desde estas páginas introductorias, por haber sabido encontrar el modo tensional de hacer comunicable casi lo indecible, poniéndonos en relación con una constelación de problemas tan determinantes para poder leer y pensar con Deleuze (sin repetir sus significantes como una jerga vacía e idiota, tal y como veo hacer tristemente a muchos con su cantinela), como insoslayables resultan ser, tales problemas, para poder pensar-crear y actuar en un siglo XXI, que sí sea capaz de abrirse camino hacia el retorno del ser la Diferencia.

Teresa Oñate y Zubía

En Aguasanta, a 6 de agosto, del 2015

# PREÁMBULO

Cada vez que ofrecemos un libro de carácter filosófico y, aún más, si se trata de un estudio muy especializado, se nos hace imprescindible, presentar al lector un *leitmotiv* de lo que ha sido nuestro recorrido, con el fin de invitarlo a adentrarse, del único modo posible, a las preocupaciones que, siendo un punto de llegada, constituyen aquí y ahora, un nuevo inicio: por el medio. Tal vez lo más oportuno sea comenzar la exposición mediante una pregunta, la pregunta que ha inspirado nuestra investigación. Por lo pronto, esta pregunta es una pregunta amplia que, como ocurre habitualmente en filosofía, se cuestiona la esencia de algo. Se establece del siguiente modo: ¿Qué es el inconsciente? Inmediatamente después, y para explicar el porqué de nuestra grafía, se abre otro interrogante: ¿Hay razones para, con mayúscula, nombrar al Inconsciente?

Nuestro viaje se ha hecho de la mano de un amigo filosófico, de la mano de un seductor[1], de la mano de alguien que, indudablemente, se interesa y se sumerge en la problemática del Inconsciente y que signa la acción que le es propia como deseo, ocurriendo así que el deseo, como en Grecia, es deseo del Ser, siempre que con "Inconsciente" en mayúscula, queramos mentar un primer principio ontológico, aquello a partir de lo cual el pensamiento piensa[2]. En Gilles Deleuze hemos encontrado un pensar especialmente dedicado a romper con la concepción de un inconsciente encarcelado en el sujeto, es decir, de un inconsciente fundamentalmente psicológico. No solo hemos tratado de mostrar otro Inconsciente que no es el inconsciente del sujeto, es decir, que no es el resto excluido por la conciencia y abandonado en el subsuelo de la voluntad individual, sino que también nos hemos permitido combatir esa otra concepción del inconsciente que por colectiva, no deja de ser psicológica. Tampoco nos contentamos con una idea de inconsciente que lo sitúe como alma colectiva, si ese alma es el alma forjada en un suceder histórico (e historicista) en el que va ganando

[1] Cfr. Para tildar a Deleuze de seductor nos valemos de la definición que Román Reyes hace del término en su artículo "De la seducción. Fragmentos" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 11, 2005.1/1. ISSN 1578-6730. p. 2: *"Un seductor será (...) quien invita a transitar por caminos desconocidos (o prohibidos) para aquellos a los que pretende seducir. Probablemente también desconocidos (o prohibidos) para el propio seductor. Un seductor debería ser antes un transductor que un inductor. El seductor invita a generar senderos que, sin duda, no llevan a parte conocida alguna".*

[2] Cfr. Ver F. Zourabichvili en *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2004. p. 134.

tramas fantasmáticas, ya sean éstas constituidas como revés de la Ley, ya sean arquetipos culturalistas que constriñan todo acaecer social, eliminando, por ello, el propio carácter de Acontecimiento de cualquier cosa que pueda ocurrir[3]. Es porque no nos contentamos, como podemos apreciar, con Freud, pero tampoco con Jung o con Lacan, por lo que hemos acudido a Deleuze en nuestro intento por mostrar un Inconsciente Ontológico que entronque con la tradición filosófica de la antiguedad griega en la que ni el humanismo ni el antropocentrismo habían, aún, desvirtuado el concepto de alma o de Pensar, manteniéndose éste como ley no humana de la Naturaleza, como *logos*, como *nous*, como *nous poietikos*, como objeto privilegiado de la Teología en términos aristotélicos, como campo transcendental[4].

Así, en nuestro primer capítulo, que es un capítulo introductorio, nos hemos encargado de situar el punto de arranque de nuestro interés por Deleuze. Escribimos en él una prehistoria de la formulación del problema que deseamos compartir con el lector. Para ello, viajamos hasta Nietzsche y Freud, leídos, en principio, desde su resonancia. Escogemos especialmente la problemática de la conciencia, mostrando cómo ambos pensadores la comprenden como fenómeno superficial, como efecto, como realidad producida y no constituyente o no privilegiada como sede de lo legislativo de la realidad. Como descubrimos en ambos intelectuales el postulado de la génesis moral de la conciencia, es decir, la comprensión del nacimiento de la conciencia como aval de un individuo inmerso en una sociedad que lo insta a prometer y a endeudarse, hemos querido descubrir en ellos la concepción del otro lado, del Inconsciente como principio no moral y no político que permitiera, por ello, el acontecer político, la innovación política no constreñida por figuras simbólicas prefijadas. Así es como pasamos desde obras como *Genealogía de la moral* de Nietzsche o de *Tótem y tabú* de Freud, entre otras muchas, al estudio de perspectivas más actuales como *El sujeto y la máscara* de Gianni Vattimo. Él nos informa de cierto desencuentro entre Nietzsche y Freud, de una desemejanza en la evaluación acerca del proceso de civilización o moralización del ser humano. Inclinando la balanza hacia el vitalismo no orgánico de Nietzsche, Vattimo nos conduce hacia *El Anti Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, obra con la que ya nos sumergimos de lleno en nuestra problemática: la búsqueda de una concepción ontológica del Inconsciente que recoja solo y selectivamente al mejor Freud, al Freud de *Más allá del principio del placer*. Este Freud resulta, a su vez, muy cercano a Georges Bataille, pensador del que nos hemos nutrido abundantemente para perseguir a un Deleuze especialmente centrado en la reivindicación de la univocidad del Ser y de la diferencia ontológica de éste con respecto de lo ente. Nos gusta particularmente sentir en Deleuze un despertar de Anaximandro, del mutuo darse de vida y muerte, a través de la lectura de Bataille y de Heidegger, en los que encontramos

[3] Cfr. La eliminación del Acontecimiento coincidiría con algo así como el final de la Historia, si bien no debemos confundir una política del Acontecimiento con ningún tipo de historicismo. El historicismo tiene una tendencia a la escatología, a la predeterminación. El historicismo suele caer en el transcendentismo o en el relativismo absoluto. En cualquier caso, se estaría negando el verdadero Acontecimiento. Es por eso que F. Zourabichvili en *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.*, afirma que la filosofía del Acontecimiento pone en crisis la propia idea de Historia como representación homogeneizada de los sucederes a partir de un transcendentismo imaginado desde el futuro o la meta.

[4] F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 63.



la importancia de la mortalidad del ser humano y de la conciencia de la finitud y del impulso, como punto desde el cual regresar hacia la inconsciencia de la infinitud del *ápeiron*.

Si la conciencia es el pensamiento con sentido (y consentido) de (por) un sujeto, ¿desde dónde es posibilitado? Hemos querido entender que desde un Pensar sin sujeto y sinsentido. Su sinsentido nombra la caducidad de los sentidos construidos y señala un límite, el límite posibilitante del pensamiento[5], el horizonte desde el cual la vida es humanamente vivible[6]. Se trata del límite anhipotético que, para decirlo con el Platón de Heidegger y, en nuestro espacio-tiempo, con la profesora Oñate, denominamos Bien ontológico (y no moral)[7]. Hemos querido rastrear, entonces, un Inconsciente que fuera el primer principio indemostrable, a partir del cual se destinan sentidos y se amenazan sus solidificaciones. Para ello nos hemos servido tanto de Deleuze como de sus portavoces, en especial los incardinados en el mundo hispano. Hablamos de Miguel Morey y de José Luis Pardo, y sobre todo de sus meritorias traducciones de Deleuze, de Francisco José Martínez, con el que hemos abundado en la comprensión de la ontología deleuzeana y de la guattariana y del que hemos recogido la pista de una crítica esquizoanalítica de la razón psicoanalítica, de Juán Manuel Aragües, con el que hemos insistido en la univocidad del Ser en Deleuze, conduciéndonos así hacia la bús-

[5] Nos servimos del término de la profesora Teresa Oñate, que ha puesto a circular la idea de límite posibilitante como límite ontológico e inmanente a lo largo de su obra.

[6] Cfr. El sinsentido vendría a constituir el Ser-Pensar inmanente de Deleuze tal y como lo expone A. Núñez:

"*...pues el Ser -ahora no en las alturas sino en el corazón y en la superficie de la Tierra, de la materia y el pensamiento-, desaparecido incluso como Ser y derramado en esta Tierra, devenido Tierra, no es un orden ni impone una jerarquía desde sí mismo, sino todo lo contrario, es lo que hace y deshace cada orden, lo que posibilita que haya siempre lo nuevo y que otros mundos sean posibles y reales*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. UNED. Madrid, 2009. p. 52); Para perseguir una adecuada noción de límite a nivel ontológico opuesta al límite configurado desde el no-ser que condenaría a la carencia a todo ente, ver A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* pp. 284 y ss., donde la autora expone la concepción deleuzeana de límite como límite no externo ni negativo sino inmanente e intensivo. El límite, por tanto, se diferenciaría claramente de algo así como el contorno. Se trata más bien de un horizonte.

[7] Cfr. Otras opciones interpretativas situarían la carnalidad en la primacía ontológica, y así, el sinsentido en las profundidades del cuerpo, de modo semejante a como lo comprende Deleuze en *Lógica del sentido*. Por ejemplo Merleau-Ponty, según nos explica Mª C. López diría que "*... el sentido no es constituido por la conciencia sino instituido dentro de un sistema estructurado diacríticamente en el interior de la fábrica carnal de diferenciaciones que somos y establecemos*" ("De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad" en *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2008. p. 38). El lenguaje en sentido constituyente o, mejor dicho, las condiciones de posibilidad del lenguaje que nosotros vamos a hallar en el Inconsciente entendido como *logos* heracliteo están en la voz de las cosas mismas: "*Y, en cierto sentido, como dice Valéry, el lenguaje es todo, ya que no es la voz de nadie, es la voz misma de las cosas, de las olas y de los bosques*" (*Ibid.* 40). El lenguaje en sentido constituyente, es decir, el *logos*, es el que hace posible la reunión de todo lo diverso. Por eso el lenguaje formaría parte de la ontología, tal y como señala Mª C. López. Con ello, no quiere decir que todo se reduzca al lenguaje hablado puesto que "*¿Qué habría que decir si no hubiera más que cosas dichas?*" (*Ibid.* p. 43). Refiriéndose a Merleau-Ponty: "*Así responde este filósofo, sin reductivismos, al inmanentismo post-hermeneútico, es decir, a la convicción de que el ser está apresado en el lenguaje, y también a la afirmación de que los significantes únicamente hacen referencia a otros*" (*Ibid.* p. 44).

queda, en su obra, de una filosofía consistente del Inconsciente, etc. Asimismo, resulta claro el agenciamiento oñatista con el que hemos incorporado a Deleuze y con el que lo hemos incardinado en la tradición filosófica griega.

Toca ahora delimitar nuestra focalización sobre la obra de Deleuze. En nuestra búsqueda de una crítica de la razón psicoanalítica como reproposición del Inconsciente en términos presocráticos de *arché*, nos hemos visto obligados a centrarnos en aquellas zonas en las que Deleuze emprende con principalidad esta tarea. Así, nos hemos convertido en estudiosos, deseamos que profundos, de algunas zonas de *Diferencia y repetición*, obra con la que habremos descubierto la pulsión de muerte freudiana como afirmación del Eterno Retorno de la Diferencia; de buena parte de *Lógica del sentido*, en la que habremos encontrado a un Deleuze a punto de ir más allá de las enseñanzas lacanianas al comprender a Edipo como fantasma o acontecimiento incorpóreo, como efecto de sentido y no como causa ni como tránsito privilegiado del Inconsciente; de *El Anti Edipo*, donde asistimos a un Deleuze-Guattari, preocupado por las implicaciones políticas del quehacer psicoanalítico, por su ensimismamiento en lo político constituido y por las consecuencias de un inconsciente capturado en el familiarismo edípico; de *Mil mesetas*, máxima representante de la potencialidad y de la vitalidad ontológica del pensamiento de Deleuze y ensayo de lo que sería un *¿Qué hacer?* pero un ¿qué hacer con nuestro deseo para que sea políticamente constituyente? También hemos centrado nuestra atención sobre algunas de las monografías de Deleuze, sobre todo las dedicadas a Spinoza, por cuanto nos interesaba hacer notar la fuerza inconsciente del cuerpo[8], constituido a partir del deseo, así como convocar un poder políticamente constituyente, y a Nietzsche, por cuanto nos resultaba imprescindible laborar ese poder constituyentye desde la alegría y la sobreabundancia de las fuerzas inconscientes más que a partir de una conciencia cansada de nacer, una y otra vez, sin apuntalar nunca el arrojo necesario para la acción[9]. También han sido puntos de parada, en nuestro viaje, obras menores como *Presentation de Sacer-Masoch*, que nos ha interesado para poner de relieve el papel de la maternidad en la inmersión al mundo simbólico del lenguaje y para romper con las versiones lacanianas que ven el deseo deleuzeano prefigurado en el goce lacaniano que es, sin embargo, un goce del super-yo, como advertimos en el apartado dedicado a la doxografía. También hemos consolidado las herramientas intelectuales que se nos ofrecieron en *El Anti Edipo* con *Diálogos*, obra de Deleuze en colaboración con Claire Parnet. Hemos desatendido, en cambio, tanto la mayor parte de las obras deleuzeanas dedicadas al análisis de la expresión artística, bien, por salirse de nuestra problemática, bien por no estar sino poniendo en práctica crítica las herramientas conceptuales elaboradas en libros más

[8] Como dice Mª C. López, bajo inspiración merleau-pontiana, el cuerpo es un "*sistema de funciones de movimiento que posibilita la vida intencional (...) u operante antes de ser representativa. Esta intencionalidad primigenia ya había sido identificada por Husserl como constitutiva de significaciones a través de una retención de recuerdos primarios, según los cuales una vivencia se amplía a otra sin necesidad de un acto posicional de la conciencia*" (*Ibid.* p. 33).

[9] Como dice M. Morey comentando a Beckett: "*Se trata de ir más allá de la estructura personal (...): remontar su núcleo fundacional, el Edipo, y abrirse a la sabiduría dionisiaca del «cuerpo troceado», única experiencia de resurrección*" (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Ed. Sexto Piso. Madrid, 2007. p. 38).



abarcantes desde la perspectiva de nuestros intereses. Por otra parte, no podemos dejar de advertir el porqué de nuestro "descuido" de la obra en solitario de Félix Guattari, que tanto ha contribuido a problematizar, precisamente, el inconsciente del psicoanálisis y las modalidades del deseo, y que tan presente ha estado en las reflexiones deleuzeanas. Por un lado, encontramos que la obra de Deleuze ha inspirado, de modo más directo, aventuras filosóficas dentro incluso de los movimientos sociales, invitando, por ejemplo, al postfeminismo, trabajado en torno a la crítica al centraje en la genitalidad y a la crítica del parentesco familiarista que imposibilitaría la producción de comunidades afectivas más amplias. Por otra parte, nos parece correcto señalar una mayor ligazón de Deleuze con la tradición filosófica. Ciertamente, Guattari habría ayudado a Deleuze a no caer en el excesivo academicismo y a inventar modos de expresión filosófica casi palpables, sensuales, vibrantes. Sin embargo, nos han resultado más rigurosos aún los tratamientos ontológicos de Deleuze. Si en Guattari hay una importante crítica de la razón psicoanalítica, esta se estaría dando, sin embargo, desde el interior de la experiencia terapuética y no tanto desde la Filosofía Primera como creemos que ocurre en Deleuze y como tratamos de mostrar en los capítulos dedicados a la crítica de la dialéctica y de la representación, respectivamente, en la razón psicoanalítica. Decíamos anteriormente que nos importaba sobremanera indicar el Inconsciente como principio ontológico que tal vez, por un lado, rige el mundo óntico-cinético con el principio de no-contradicción, mientras que por el otro reúne a los contrarios sin cancelarlos. Para ello, procuremos alejarnos de las concepciones psicologistas del inconsciente, en las que a veces parece navegar también el propio Guattari, más preocupado que Deleuze por el proceso de subjetivación y menos preocupado por el ámbito de la copertenencia ontológica del Ser-Pensar.

Sin extendernos más, esperamos que este conjunto de explicaciones que ofrecemos como preámbulo sean lo suficientemente sugerentes como para que el lector acuda con alegría al siguiente paso introductorio y, de ahí a la lectura completa de la obra y a la valoración de nuestras conclusiones.

# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1. ABORDANDO A DELEUZE COMO FILÓSOFO DEL PSICOANÁLISIS: DEJARSE DESESTRUCTURAR POR NIETZSCHE

Contextualicemos el arranque de nuestra indagación de los conceptos de deseo y de Inconsciente. Los seducidos por el psicoanálisis no solemos sentirnos demasiado atraídos por Nietzsche hasta reencontrarlo, desde Freud, como un filósofo del Inconsciente que, como él, introduce una incógnita política, una perplejidad social (tomemos en cuenta la extensísima y contradictoria literatura a la que cada uno, por su parte, dio lugar[10]). Sin embargo, en la obra de Gianni Vattimo, hallamos los primeros sospechas expresas de desencuentro entre ambos pensadores, remitiéndonos a una confrontación directa *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, obra desde la cual comenzó a dibujarse la inmersión que proponemos en la inagotable obra de Deleuze.

Tanto Nietzsche y Freud están a la base de la postmoderna deconstrucción del sujeto. Pero una interpretación nietzscheana de Freud o una freudiana de Nietzsche resulta tan clarificante como confusa ya que, al profundizar, se abre ante nosotros un terreno de divergencias que no debe quedar desatendido, pues entonces no llegaría-

[10] Cfr. Ver, por ejemplo, a Nietzsche como conceptor de la política como arte, de la cultura como síntoma de lo político y como descubridor del impulso estético de la política desde la visión trágica griega en L. E. de Santiago Guervós: "Arte y política: el «dionisismo político» del jóven Nietzsche" en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, coordinado por J. E. Esteban Enguita y J. Quesada. Huerga y Fierro Editores. Madrid, 2000. G. Vattimo distinguirá un Nietzsche politizado en Deleuze y un Nietzsche más apolítico y estético en Derrida en "Nietzsche 1994" en G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*. Ed. Paidós. Barcelona, 2002. También resulta interesante el análisis de la crítica de Nietzsche a la democracia desde sus planteamientos ontológicos, temática que se puede seguir en D. F. Paredes: *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Facultad Nacional de Colombia. Bogotá, 2009, obra en la que se aborda la voluntad totalizante de la democracia como perteneciente a la razón metafísica y al cierre del perspectivismo. Hay zonas claramente políticas en la obra de Freud. Encontramos un esquema de discusión de esas cuestiones antropológicas y sociales en el capítulo "Freud, la sociedad, la historia" de C. Castoriadis: *El ascenso de la insignificancia*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998. También podemos consultar la relación del psicoanálisis de Freud con su propio contexto político-social en B. B. Fuks: *Freud y la judeidad*. Ed. Siglo XXI. Mexico, 2006.

mos a comprender hasta qué punto Nietzsche rompe con el imperio de la dialéctica, con un atrevimiento del que Freud, preso aún en soluciones hegelianizantes[11] no fue capaz. Esta será la problemática que seguiremos para desembocar en la filosofía del Inconsciente y del deseo en Gilles Deleuze.

La pregunta puede formularse así: ¿qué nos aguarda tras la deconstrucción del sujeto ilustrado?, ¿podemos alcanzar la meta nietzscheana del transhombre desde la cura psicoanalítica o desde el cuidado terapeútico de Freud[12]? Y, asimismo, ¿podemos entender la radical revolución de Nietzsche contra la lógica de la represión-representación-civilización desde la modesta sublimación freudiana?, ¿es suficiente optar por la sublimación para ser un espíritu libre, si es que algo así pudiera acontecer?, ¿redime el psicoanálisis el pasado al modo nietzscheano o simplemente lo justifica al modo hegeliano?

Demos, en primer lugar, algunas pinceladas que sirvan para exponer el porqué y el dónde de la pretendida convergencia entre Nietzsche y Freud, así como de las divergencias que, en principio, resultan más evidentes. ¿Dónde encontramos su comunidad? ¿Qué asuntos, qué planteamientos y, también, qué sugerencias relampaguean en las obras de ambos pensadores con semejante fulgor? ¿Qué sensibilidades compartidas nos han llevado a sentir la resonancia entre dos filosofías de la psicología cercanas en el tiempo pero distantes en el tono y en las disciplinas académicas que encontramos en su base? ¿Qué temáticas afines han tratado nuestros pensadores y qué voluntades, sin embargo, diferenciarían el carácter de sus empresas?

### 1.1.1. Deconstrucción del sujeto y génesis moral de la conciencia

Persiguiendo la idea de un pensamiento sin sujeto, nos vemos encomendados a la tarea, reivindicada expresamente por el postestructuralismo y por el pensamiento débil, de deconstruir al sujeto, haciendo ver que aquello que se entendió, durante la modernidad, como su núcleo, la conciencia o realidad yoica, no es más que un efecto de superficie. Si durante mucho tiempo se quiso encontrar en la conciencia lo más original e irrepetible, algo así como la verdad sobre el interior de cada alma humana, deseamos mostrar, desde la perspectiva de la postmodernidad, cómo la conciencia es lo menos profundo que en cada uno de nosotros habita e, indudablemente, lo menos original[13]. Deconstruir el sujeto requiere, en primer lugar, descentrarlo, romper la imagen de una realidad subjetiva pivotada sobre la conciencia y el yo. Para ello tratamos de hacer una breve genealogía de la conciencia misma, descubriendo cuáles son los poderes y las intenciones a las que sirve, para descubrir, en los efectos de la conciencia sobre la vida, la voluntad de poder que la endereza. La conciencia, tanto en Freud como en Nietzsche, es una realidad superficial y muy reducida, que logra diferenciarse tímidamente de una gran masa psíquica de carácter inconsciente. La conciencia, ese lugar desde el cual damos cuenta de nosotros mismos, tiene, pretendemos aquí, un origen moral. Toda conciencia surge como conciencia moral[14]. Sería ese conglomerado de imperativos y de prohibiciones que, desde el nacimiento, nos interpela, ese conjunto de seducciones y rechazos que amueblan el deseo, el que nos instala definitivamente en el lenguaje, y es ese lenguaje el lugar en el que nace la idea de yo. La conciencia es un relato que recoge noticias, más o menos dispersas, de un cuerpo individuado por cierto deseo, por cierto *conatus*. Ese relato es el relato de una memoria fabricada con recuerdos que construimos en el mismo presente con el fin de dar una continuidad y una coherencia a la existencia[15]. Esa memoria viene demandada por un mundo que nos exige prometer y cumplir. Cualquier cultura, dice Lévi-Strauss tiene por condición de posibilidad cierta precomprensión de la noción de intercambio. Estas relaciones de don y contradon darán lugar, en los extremos, a términos personales que se responsabilicen de las deudas. Prometer y contraer deudas son, quizás, las relaciones sociales por excelencia. De estas relaciones surge un sujeto que aparentemente pivota sobre la conciencia o autoreconocimiento yoico y que se hace responsable de promesas y deudas. La conciencia, como vemos de la mano de Nietzsche y de Freud, es originariamente conciencia moral, conciencia de deberes y de normativas. Así, lejos de encontrar en la conciencia lo más singular de cada individuo, encontramos lo más general de una cultura moral concreta, encontramos los códigos que, de modo ordinario,

[11] Cfr. Una lectura alternativa de la obra hegeliana, como la que realiza Judith Butler, nos ofrece la imagen de un marco en el que confluyen tanto Nietzsche como Freud. Hegel habría expuesto un esquema del problema de la sujeción en su noción de "conciencia desventurada". El esclavo de Hegel se libera del amo externo solo para verse sumergido en un mundo normativo. Así nacería el sujeto como conciencia desventurada y temerosa de la transitoriedad, temor frente al cual se levanta el universo de la ética. Para ahondar en esta lectura de Hegel ver J. Butler: *Mecanismos psíquicos del poder.* Ed. Cátedra. Madrid, 2001. cap. 1: "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel".

[12] Cfr. Según Touraine, parece que Freud es mucho más pesimista que Nietzsche en cuanto a pensar la posibilidad de una transmutación de los valores, ya que en Freud la cultura humana es, ante todo, represión de los instintos. Ver J. L. Tejada: *Las fronteras de la modernidad.* Ed. Plaza y Valdés. México, 1998. p. 159.

[13] En palabras de Beckett: "*¿Creen que creo que soy yo quien hablo? También esto es cosa de ellos. Para hacerme creer que yo tengo un Yo mío, y que puedo hablar de él, como ellos del suyo. Otra trampa para capturarme entre los vivos*" (citado en M. Moroy: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 38).

[14] Cfr. J. Rajchman: *Deleuze. Un mapa.* Ed. Nueva visión. Buenos Aires, 2004. p. 105: "*Freud resolvió esta paradoja, según Deleuze, afirmando que no reprimimos nuestros deseos porque tenemos una conciencia; por el contrario, tenemos una conciencia porque reprimimos nuestros deseos*".

[15] "*... la duración es, en sí misma, memoria. Bergson nos muestra que el recuerdo no es la representación de algo que ha sido; el pasado es aquello en lo que nos situamos inmediatamente para recordar*" (G. Deleuze: "Bergson" en *L´ile déserte.* Les Éditions de Minuit. Paris, 2002. p. 39) ; "*Pero, de hecho, "la memoria no consiste, en absoluto, en una regresión del presente al pasado". Lo que nos muestra Bergson es que, si el pasado no es pasado al mismo tiempo que es presente, no solo no podrá constituirse nunca sino que, además, no podrá ser reconstituido adicionalmente a partir de un presente ulterior. He aquí, por lo tanto, en qué sentido el pasado coexiste con el presente: la duración no es más que esta coexistencia misma, esta coexistencia de sí consigo. Entonces, el pasado y el presente deben ser pensados como dos grados extremos coexistentes en la duración, grados distinguidos el uno por su estado de distensión, el otro por su estado de contracción*"(*Ibidem*); "*... el presente es solamente el más alto grado de contracción del pasado*"(*Ibid. p. 40*).

rigen las relaciones entre individuos. Freud decía que en el inconsciente se hallaba lo más bajo y lo más alto del individuo. De hecho, en el inconsciente encontramos los instintos (ello) que serán reprimidos o sublimados en la operación civilizatoria, pero también las fuerzas que motivan la propia represión (super-yo). El super-yo, como veremos, se forma a partir de la primera identificación del individuo con el padre, identificación que conlleva la definitiva asunción de la Ley, y reinará con la fuerza del inconsciente, imponiendo al individuo la postergación o la supresión de la satisfacción de sus pulsiones más primarias. Así, todo lo que pasa al inconsciente por represión, pasa en función de una instancia hipermoral también inconsciente. Pero el Inconsciente puro no es el efecto de represión alguna a no ser que fuera de una estricta represión primaria con poder de causa y no de efecto. Cuando decimos que no hallaremos en la conciencia la singularidad o autenticidad del individuo, no pretendemos que las áreas inconscientes de cada sujeto contengan la carga original de la personalidad, pero sí afirmamos que es el inconsciente el lugar desde el que puede acontecer lo nuevo. Al tratar de mostrar la génesis moral de toda conciencia en las obras de Freud y de Nietzsche, nos detenemos en su crítica del monoteísmo, dada la profunda intimidad entre este tipo de pensamiento religioso y la conciencia moral. Si bien la sabiduría ética guarda más relación con un conocimiento médico o etológico, racionalmente informado, las prescripciones morales parecen funcionar, más bien, con el ímpetu ciego y enérgico de la religiosidad monoteísta.

Freud, desde su práctica neurológica y psiquiátrica, encontró en el tratamiento de las neurosis y en la elaboración de los sueños un importante campo de investigación, donde la privación de voluntad en actos y pensamientos se encuentra especialmente agudizada, otorgándonos ejemplos paradigmáticos de una determinación otra que operaría a pesar del querer del individuo. Freud se nos presenta, así, como redescubridor del inconsciente y, sobre todo, como compilador de la casuística con la que éste se manifiesta en la vida humana. De este modo, el yo, que en la modernidad hubiera resultado más o menos autoevidente, quedará definitivamente descentrado. El problema del yo, de su lugar en el conjunto de los poderes mentales del individuo humano, se revela vital a partir de la introducción del inconsciente en el entramado psíquico. Freud se opone al tratamiento trascendental del yo propio de pensadores enmarcados en distintas modalidades de idealismo subjetivo, en el que la autoidentidad es entendida como unidad originaria que constituye al resto del mundo. Freud remueve esta problemática para apostar por la defensa de un proceso constituyente que opera de modo inverso, siendo el mundo humano, el mundo de la norma y del lenguaje, el que otorga al individuo su potencialidad reflexiva. Otra cuestión relacionada con esta inversión es la de despejar la primacía ontológica de lo inconsciente presubjetivo respecto de lo consciente personal, si bien la primacía ontológica del inconsciente sobre la conciencia no se admite con rotundidad en la obra freudiana, dado que, en múltiples ocasiones, se tratan los contenidos inconscientes como resto de operaciones represivas sobre un deseo inicialmente



consciente[16/17]. Así, en el plano individual, dominan, en principio, un conjunto de impulsos previos a la voluntad y, en ese sentido, inconscientes, que se manifiestan, sin embargo, en forma de deseos conscientes. La operación educativa, de acuerdo con los imperativos culturales, obra sobre esos impulsos, ya restringiendo su satisfacción, ya desviando su energía hacia otras potencias productivas del ser humano. Para establecer claramente la primacía ontológica del inconsciente, tendríamos que asegurar un terreno ya no para la represión sino para la forclusión, es decir, para lo que es repudiado antes incluso de hacerse consciente. Quedaría preguntarnos, en cuanto al plano social, si funciona como sede del inconsciente o si, por el contrario, es el lugar de la conjuración del mismo. Lo social, tal y como, en cada momento, está constituido, dispone cierta inercia en el comportamiento individual. Sin embargo, esta inercia que Nietzsche denomina "instinto de rebaño", no podría ser llamada inconsciente por cuanto el instinto de rebaño supone, precisamente, la atrofia de los instintos más nobles del ser humano, de aquellos que vienen sugeridos por un divino inconsciente. Establecer la primacía del Inconsciente resulta decisivo a la hora de poder pensar un deseo no prefabricado por la Ley, es decir, no inventado por la prohibición. Es por ello que consagramos gran parte de nuestro empeño a explorar las condiciones de un deseo constituyente, para lo cual hace falta postular un Inconsciente Ontológico, diferente y previo al inconsciente psicológico[18].

[16] Cfr. Como observaremos más adelante, es en *Más allá del principio del placer* donde Freud más claramente prima, ontológicamente, al Inconsciente e incluso al deseo sobre el sujeto personal, dado que la pulsión de muerte implica, en el individuo, cierto anhelo de continuidad frente a la existencia discreta y, consecuentemente, un instinto de despersonalización. Para encontrar una reescritura de Anaximandro en este escrito freudiano ver: B. Castellanos: "Comentario a *Tiempo y Ser* de Martin Heidegger". *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 23, 2009.2/1. ISSN 1578-6730. pp. 11-14.

[17] Cfr. En este sentido Bruce Fink, en *The Lacanian Subjcet*. Princeton University Press. Princeton, 1995, distingue en Lacan dos concepciones diferentes de lo Real o inconsciente: uno presimbólico que sería forcluido y otro generado como resto por el orden simbólico, en el juego del deseo y la Ley. Žižek, por su parte, hace una lectura extraña de Deleuze y diríamos también de Lacan ya que iguala lo Real lacaniano con lo virtual deleuzeano y, hasta ahí, nos parece comprensible, pero inmediatamente identifica lo virtual deleuzeano como lo simbólico y a partir de entonces ya no comprendemos esta serie de identificaciones (S. Žižek: *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2006. p. 19). Ciertamente tanto lo simbólico como lo virtual funcionan como límite posibilitante del ser y del pensar, pero mientras que lo simbólico está culturalmente cargado, lo virtual sería precultural e, igualmente, transcultural.

[18] Cfr. Notemos la diferencia de nuestro análisis, según el cual Deleuze plantea un deseo primero, no ligado, o caótico, es decir, que pasa a velocidad infinita de unas configuraciones o de unas representaciones a otras, de la visión de A. Sauvagnargues que afirma en *Deleuze. Del animal al arte*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2006, p. 102 que el deseo es segundo, es construido. Estamos de acuerdo en que el deseo no admite ya la diferenciación entre natural y cultural pero es preciso, igualmente, diferenciar el deseo de carácter constituyente de los dispositivos de deseo que sí serían segundos. Del mismo modo nos alejaríamos de la comprensión de esta pensadora que aleja el concepto de Inconsciente del de cuerpo sin órganos, afirmando que éste es co-perteneciente con un plano de consistencia (p. 107). Nosotros entendemos que Inconsciente y cuerpo sin órganos son co-pertenecientes cómo *physis* y *nous* o *logos*, siendo este *logos* lo mismo que Inconsciente y siendo a su vez plano de inamanencia. Tal vez las apreciaciones de A. Sauvagnargues sobre la secundariedad del deseo se hagan, quizás desde el interés en remarcar la inmanencia del deseo, tal y como ocurre en buena parte de los escritos guattarianos. Ciertamente, el deseo nunca aparece

Freud dice que el individuo es un ello psíquico desconocido en cuya superficie aparece el yo: el yo es una parte del ello modificada por la influencia del mundo exterior, que intenta gobernar sobre la masa inconsciente pulsional, para sustituir el principio del placer por el de la realidad. En *El malestar en la cultura* dice Freud que "*en condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio* yo. *Este* yo *se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica (...) nos ha enseñado que esta apariencia es engañosa; que, por el contrario, el* yo *se continua hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello y a la cual viene a servir como de fachada*"[19]. Además, si hacia el exterior parece mantener sus límites claros y definidos, esto es producto, no obstante, del aprendizaje, puesto que el lactante aún no distinguiría su yo del mundo exterior, como fuente de las sensaciones que le llegan. El sentir del niño no se produce, todavía, bajo el esquema de sujeto-objeto. A este modo de experienciar se lo denomina "sentimiento oceánico"[20].

De esta manera, Freud entra en conexión con la temática propuesta por Nietzsche bajo el sugerente título de "ficción del sujeto". En el caso de Nietzsche, la primacía ontológica del Inconsciente impersonal como fuerza presubjetiva (que maquina voluntad de poder[21]) con respecto tanto del yo como de la conciencia queda fijada: "*... del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe el segundo como un* hacer, *como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que* fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. *Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo*"[22]. Así, el sujeto queda comprendido como proceso de sujeción a la moral, es decir, como individuo al cual poder imputar responsabilidades, y la moral a la búsqueda de seguridad: "*Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre* necesita *creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir*"[23]. Desde la perspectiva de Nietzsche, la historia de la razón y la historia de la moral están emparentadas. Como más adelante señala Bataille, la adopción de la perspectiva racional, formateada por la lógica del trabajo y de la acumulación, es, en sí misma, una apuesta moral. Desde este punto de vista, el *leitmotiv* principal de la moral es la búsqueda de seguridad y conservación. Por otra parte, la aplicabilidad del juicio moral depende de las posibilidades de responsabilización. Los filósofos medievales, adscritos a religiones monoteístas, impulsaron, como nunca antes se había hecho, el concepto de sujeto, de individuo libre y, por ello, responsable, único e irrepetible. De este modo, Agustín de Hipona recogía a Platón pero alejando la idea pitagórica de la transmigración de las almas que implicaba una cierta transcendencia del alma sobre el individuo personal. A partir de entonces, el alma sería inmortal pero no eterna, introduciéndose así un confuso y mítico origen del alma y una problemática inmortalidad individual. Tomás de Aquino, por su parte, pretende reanudar la filosofía aristotélica. Sin embargo, lo hace individualizando el *nous poietikos*[24]. De esta manera, se perdería definitivamente el proyecto de concebir un pensamiento sin sujeto, concepción que los griegos esbozaron bajo el nombre de *logos*[25] o *nous*. Nietzsche pone de relieve este olvido deconstruyendo al sujeto o, lo que es lo mismo, señalando su genealogía, es decir, las condiciones de posibilidad a partir de las cuales éste surge. Así, el sujeto quedará prendido de la moral. Siendo la moral un asunto social, la realidad subjetiva viene a entenderse como derivada de lo social, como pliegue o carga de lo social constituido en cada época y lugar.

El problema que sigue sin resolverse, tanto en la obra freudiana como en la nietzscheana, es el del lugar ontológico del individuo. El sujeto es producido, como también lo es el yo. Sin embargo, el estatuto del individuo biológico queda sin especificar[26], pa-

como energía libre sino que esa es una forma de percibirlo. Inmanentemente el deseo siempre aparece bajo un modo, concretamente bajo un modo de producción. Así, el sueño gauttariano, por ejemplo, no es, como tampoco el de Deleuze, anarquista: "*El deseo, en cualquier dimensión que se le considere, nunca es una energía indiferenciada, nunca es una función de desorden. No hay universales, no hay una esencia bestial del deseo.* El deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo es siempre el modo de construcción de algo". (*Micropolítica. Cartografías del deseo.* Traficantes de sueños. Madrid, 2006. p. 150).

[19] S. Freud: *El malestar en la cultura*. Ed. Alianza, Madrid, 2000. p. 9.

[20] *Ibid.* p. 12 (utilizaremos la expresión *Ibid.* toda vez que nos refiramos a la obra citada inmediatamente antes).

[21] Cfr. En G. Galván: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un* logos *problemático*. Universidad de Granada. Granada, 2007. p. 94, el autor explicita que el método genealógico nietzscheano consistiría en el acceso a la dimensión de la voluntad de poder que no ha de entenderse como acción consciente de un sujeto sino como composición de fuerzas que constituyen el inconsciente necesario del pensamiento (*Ibid.* p. 94), aquello que lo impulsa a plantearse ciertos problemas y a pensar en una dirección determinada (*Ibid.* p. 95). Se trata de pensar la voluntad de poder, no como voluntad de dominio sino de modo no antropomorfico (*Ibid.* p. 140). El concepto de voluntad de poder no remite a la subjetividad humana sino que tiene un valor ontológico, yendo más allá incluso de la vida orgániza (*Ibid.* p. 141).

[22] F. Nietzsche: *Genealogía de la moral*. Ed. Alianza. Madrid, 1997. p. 59.

[23] *Ibid.* p. 61.

[24] Cfr. Sobre el problema para los cristianos de la unidad del alma en Platón y de la inmortalidad del alma en Aristóteles, ver E. Gilson: *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Ed. Rialp. Madrid, 2004. pp. 81-87.

[25] Cfr. G. Galván ya reconoce en *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un* logos *problemático. op.cit.*. p. 516, que el *logos* griego coincide con el descubrimiento filosófico no racionalista de un plano de inmanencia. Nosotros lo hemos identificado con el Inconsciente.

[26] Cfr. Para ver como Colli problematizó la cuestión del individuo y del principio de individuación en Nietzsche ver N. Aragay: *Origen y decadencia del logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1993. pp. 50-51. También puede ser interesante, para problematizar la cuestión del principio de individuación en Nietzsche enlazar su deconstrucción del yo con la idea de cuerpo como pluralidad de fuerzas en devenir como hace Mónica Cragnolini en "La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en G. Meléndez : *Nietzsche en perspectiva*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2001. p. 52-53. En G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche. op.cit.* pp. 142-143, se trata el principio de individuación en Nietzsche como desfundamentación en lugar de como fundamentación, siendo el individuo división en sí. M. L. Bacarlett, en *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma de México. México, 2006. pp. 51-53, esboza una solución habitual al problema de la individuación en Nietzsche, atribuyéndose el principio de individuación y la experiencia de la individualidad al acceso apolíneo al mundo, y encontrándose en la vía dionisiaca el conocimiento de lo monstruoso, la experiencia de la pérdida de la individuación. Así, la existencia del individuo como tal dependería de la perspectiva apolínea.

reciendo que, tanto Freud como Nietzsche, asumen de antemano su primacía ontológica. Este punto quedará aún por deconstruir y en ello trabaja el postestructuralismo en general y Deleuze en particular, con ayuda de Spinoza y su particular concepción del cuerpo[27].

Respecto a Freud, se entendería que es el conjunto de pulsiones entrecruzadas las que funcionan como principio de individuación, según F. J. Ramos en *Estética del pensamiento III. La invención del sí mismo*. Ed. Fundamentos. Madrid, 2008. p. 99.

[27] Cfr. Una obra conjunta coordinada por Mª C. López y J. Rivera y titulada *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED. Madrid, 2002, ofrece varios textos que muestran la preocupación filosófica moderna y postmoderna sobre el problema de la individuación corporal. Si hacemos una lectura trasnversal, hallaremos una tónica que liga el cuerpo individual con el deseo, el querer o la voluntad. Habría una intuición más o menos formulada del *conatus*, es decir, de la constitución del individuo como centro de deseo. En "El cuerpo en Espinoza", F. José Martínez, expone la versión spinozista del cuerpo como realidad modal que expresa de cierta manera la esencia de Dios en cuanto extensa. Junto con la concepción mecanicista de los cuerpos, aparece, así, una visión intensiva y vitalista. Los individuos se pueden descomponer siempre en individuos que son a su vez compuestos, sin que podamos llegar a puros átomos. El individuo compuesto, sin embargo, se mantiene aunque sus componentes cambien, siempre y cuando se conserve en ellos cierta relación de reposo y movimiento. El individuo más grande es la Naturaleza y en ella, todos los cuerpos, aunque en diversos grados, son animados. En "La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling" J. Rivera de Rosales habla de la necesidad, en la perspectiva kantiana, de identificarse con un cuerpo para situarse en el mundo. En el cuerpo se hundiría nuestra animalidad y mediante él se promocionaría la conservación y la propagación. El cuerpo se individuaría como medio para alcanzar fines y como centro neurálgico de destrezas y aprendizajes. El cuerpo orgánico es, entonces, la objetivación de una finalidad. En Fichte, la individuación corporal del ser humano también se define a partir de una praxis a la que el resto del mundo humano le exhorta. La individuación haría del cuerpo un agente eficiente que daría unidad a una serie de puntos iniciales. La individuación haría, asimismo, del cuerpo un centro de conocimiento. El cuerpo para Fichte tampoco es una mera substancia sino una acción. Es Schelling quien de manera más rotunda comenzó a hablar de una naturaleza prerreflexiva como principio activo y creador, relacionando así el cuerpo y el Inconsciente como *physis* y *logos*. Ocurriría, sin embargo, que mientras que los pensadores spinozistas postmodernos deconstruyen la subjetividad incluso en el ser humano, Schelling subjetivaba toda la naturaleza. En "La corporalidad en Schopenhauer", M. Suances se hace cargo de la comprensión schopenhauariana de la individuación corporal como instrumento inmediato con el que se lleva a cabo el mundo de la representación. El cuerpo se establece como centro coognoscitivo y como voluntad o conocimiento inmediato de las afecciones. Todos los movimientos del cuerpo, incluso los inconscientes, son manifestaciones directas de la voluntad. La conservación y el acto sexual son rotundas afirmaciones de la voluntad. En "Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decandencia". D. Sánchez Meca propone nietzscheanamente, el cuerpo como hilo conductor no reductible a condiciones físicas medibles sino como lugar de crecimiento y debilitamiento de la fuerza. El cuerpo no sería una unidad estable sino la reunión, en cada momento, de una pluralidad de voluntades de poder, funcionando con una sabiduría inconsciente. En Nietzsche, el cuerpo está en clara relación con el Inconsciente. El cuerpo se individuaría como centro de interpretaciones pero, a su vez, es el resultado de una interpretación. La salud se produce cuando uno se adueña de su propio caos. En "Apuntes para una fenomenología del cuerpo", J. San Martín se encarga de la noción de cuerpo en Husserl, en el que el cuerpo como carne, hace referencia al órgano de la voluntad. El cuerpo se conforma como el medio para la praxis. El cuerpo es el lugar del movimiento inmediato de la voluntad. El cuerpo se individúa como campo de localización de las sensaciones y como soporte de la conciencia, como centro de orientación o punto cero en relación a otras cosas. En "Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J. P. Sartre", A. Ariño señala el dualismo, tal vez involuntario, de Sartre que contrapone conciencia y cuerpo como ser para sí y ser en sí, repectivamente. La conciencia introduce el no-ser poniendo así cierto orden en el caos físico. El cuerpo aparace individuado cuando la conciencia lo concibe como propio y se presenta, entonces, como centro en torno al cual se ordena el mundo. La individuación del cuerpo se presenta como algo capricho-



La idea de sujeto entendido como una realidad ficcionada, producida y reproducida desde otro ámbito que constituye el campo de sus condiciones de posibilidad, proporciona una comprensión más social del yo, en el caso de Nietzsche frente a una percepción más culturalista en la reflexión freudiana. En todo caso, ambos se habrían alejado de la naturalización moderna de la realidad yoica. Hubo una incursión del padre del psicoanálisis en el campo social y económico como espacio posibilitante de la psique subjetiva e individual, pero también un temprano aborto de tal línea de investigación en favor de una subsunción de lo social y de lo individual en una arquetípica culturalista (seguida luego por el psicoanálisis estructuralista) que lo acercaría, más de lo que tal vez quisiera, al mundo simbólico junguiano, por un lado, y a la parálisis,

so, como un recorte arbitrario respecto del caos. Pero así, el cuerpo individuado aparece como punto de vista. La extrañación del propio cuerpo se produce porque, para la conciencia propia o ajena, el cuerpo es un objeto, un medio. La profesora Mª C. López, especialista en la obra de Merleau-Ponty, tendría mucho que ofrecer a cualquier reflexión sobre el cuerpo y sobre la relación del cuerpo con la conciencia y con el Inconsciente. Bajo influjo del fenomenólogo francés, propone el cuerpo como lugar de inscripción del lenguaje y como producto de éste al mismo tiempo. En el cuerpo habría, además, un simbolismo natural: el del gesto. De esta interesante manera se pone en continuidad cuerpo, pensamiento y lenguaje. Así, se produce una inmanencia entre el mundo del sentido y el mundo material del cuerpo vivido (Mª. C. López: "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad" en *Paradojas de la interculturalidad. op.cit.* p. 34). El cuerpo toma la imagen de matriz simbólica. El gesto del que hablábamos es natural y cultural a un tiempo, deshaciendo así, la dicotomía clásica. Este gesto se forma en un contexto diacrítico o relacional, que es nuestro posicionamiento en el mundo (*Ibid.* p. 37). En "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty" en la obra conjunta antes citada, *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Mª C. López se refiere al cuerpo como realidad prediscursiva y condición de posibilidad del discurso. El cuerpo se vería individuado como centro intencional, como proyecto vital preconsciente. El cuerpo aparece también como centro laborioso de capacidad de trabajo y transformación. El esquema corporal nos lo hacemos a partir del cuerpo como sedimentación, en el que se han inscrito algunos códigos y a partir de la experiencia motriz. El cuerpo es, al mismo tiempo, constituido y constituyente, es el horizonte de nuestra experiencia y base de la subjetividad. El cuerpo es vida pensante y deseante. D. Castrillo expone magistralmente en "El estatuto del cuerpo en psicoanálisis: del organismo viviente al cuerpo gozante" la distinción entre organismo biológico que, en Freud aún no se habría deconstruido y cuerpo gozante, es decir, cuerpo afectado por la introducción del lenguaje, que supone una nueva potencialidad: el influjo de lo psíquico sobre lo somático. En el síntoma histérico se ofrece un campo de investigación ejemplar a partir del cual Freud descubriría que los cuerpos humanos hablan, expresando una verdad oculta en la verbalidad. Así, el cuerpo aparece como incorporación de lo simbólico. En los seres lingüísticos habría un déficit en lo que sería una satisfacción sexual plenamente lograda, por lo que tenemos síntomas o satisfacciones sustitutivas que, sin embargo, hacen sufrir repetidamente (goce). Freud señaló que en el ser humano lingüístico, las funciones de autoconservación no aparecen puras sino mezcladas con funciones erógenas. Lacan explicara de modo brillante que no se nace con un cuerpo sino que se construye (encontramos aquí la pista de Deleuze). Para ello hace falta un organismo viviente más una imagen que aporte el sentimiento de unidad del cuerpo. De ahí la importancia, en el mundo humano, del espejo. El biólogo Bolk había destacado una debilidad de la cría humana que nace prematuramente, lo cual provoca una prolongada descoordinación motriz que hace sentir el cuerpo en tanto que fragmentos. La imagen en el espejo anticiparía al niño la coordinación de la que todavía carece. Es necesario que se apropie de la extrañeza de esa imagen volviéndose hacia otro ser (madre) que le certifica su unidad. Esta certificación se repetiría en la historia de las identificaciones del sujeto en busca del reconocimiento. El cuerpo se construye porque el sujeto ha nacido antes en el discurso y seguirá en el discurso una vez muerto. El cuerpo, para Lacan, es la desnaturalización del organismo, al que se imponen ritmos simbólicos. El sujeto no puede renunciar al lenguaje que implica la pérdida del goce total porque su propia génesis está en el lenguaje. El lenguaje constituye y aliena.

como señalaremos casi al final, en las capacidades políticamente proyectivas, por otro. Valga el siguiente texto freudiano como prueba de dicha cercanía: "*No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la conciencia de la culpabilidad, emanada de un acto determinado, ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto...*"[28]; "*Sin la hipótesis de un alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita despreciar la interrupción de los actos psíquicos, resultante de la desaparición de las existencias individuales, no podría existir la psicología de los pueblos. Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno*"[29]. Nótese la diferencia entre el postulado de un alma colectiva, imaginada a semejanza del alma individual, de la propuesta que nosotros queremos seguir aquí: la de un pensamiento sin sujeto, pensamiento que sería preindividual. Como aprecia Heidegger, lo colectivo no deja de ser una suma de individuos sobre la que se imprimen las características del sujeto aislado, mientras que lo que funciona como condición de posibilidad, tanto de lo individual como de lo colectivo, recibe el nombre de "comunitario" y debe ser, en tanto que presubjetivo, inconsciente. Nótese también la vinculación entre el mito del alma colectiva y el mito del progreso, entendido dialécticamente. A nada nos recuerda más que al desenvolvimiento de esa macroconciencia que Hegel dio en llamar "Espíritu Absoluto". Desde nuestra perspectiva, en cambio, nos gustaría recoger la pista nietzscheana de un Inconsciente comunitario, relacional y presubjetivo, ajeno a la lógica del progreso o, como expresaría Heidegger, la pista del lugar "*donde todo es cobijado y resguardado para otro levante*"[30]. Desde esta perspectiva, el Inconsciente sería el Pensar de lo que, eternamente, retorna, del Ser de lo ente.

Freud afirma que lo que conforma el carácter es la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Se trata de una modificación del carácter por abandono del objeto como medio que tiene el yo para dominar al ello. Dice que cuando la identificación llega a ser numerosa, intensa e incompatible, se da una disociación del yo. La historia de las diversas identificaciones cristalizaría en el super-yo. La génesis del super-yo sería la primera identificación con el padre. Esta identificación del yo conserva su significación especial y se opone al contenido restante como super-yo, residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, y enérgica formación reactiva hacia las mismas, que reinará sobre el yo como "conciencia" moral y sentimiento de culpabilidad. Este sería el nódulo del que parten las religiones y los sentimientos sociales establecidos por identificación con individuos basados en el mismo super-yo. En este punto también encontramos una clara consonancia con el pensamiento nietzscheano: Nietzsche es muy consciente de que el ego es una imagen históricamente condicionada, de modo que la persecución de fines egoístas indica la radical pertenencia a la sociedad, al grupo particular en que se vive y con el que nos enfrentamos: "*la mayoría de los hombres, piensen y digan cuanto quieran de su "egoísmo", a pesar de todo no hacen en toda su vida nada por su* ego, *sino por el fantasma del* ego, *que sobre ellos se ha formado en la cabeza de su entorno y que se han comunicado con ellos. En consecuencia, todos ellos viven juntos en una niebla de opiniones impersonales, semipersonales, y valoraciones tan arbitrarios, como poéticas; uno siempre en la cabeza de otro, y ésta a su vez en otras cabezas...*"[31].

Si bien Freud hace hincapié, sobre todo, en la órbita familiar como conformadora del yo al servicio de las exigencias del super-yo, también remite en múltiples ocasiones (por ejemplo en *Psicología de las masas*) a ámbitos sociales más amplios como organizaciones, instituciones, partidos políticos..., o a la influencia del profesorado en algunos ensayos sobre los centros educativos[32]. La diferencia o matiz se encontraría en que Freud explica estos fenómenos bajo el esquema edípico familiar mientras que Nietzsche invertiría, de alguna manera, la ecuación, considerando a la familia más bien como un hilo conductor y reproductor de las relaciones de dominio social[33]. Lo que en ambos pensadores se registra es la denuncia de la presencia en nosotros de un impulso a cumplir determinadas acciones morales. Es lo que se llama "la voz de la conciencia"[34]. Para Nietzsche, ésta no es otra cosa que la presencia en nosotros de la autoridad de la sociedad en que vivimos y, coincidiendo con Freud, dirá que la conciencia "*no es la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre*"[35]. El nexo entre moral y sociedad se presenta así como un nexo necesario en el que no hay moral donde no hay voz de la conciencia, y por tanto, donde no hay sociedad[36]. Así, el individuo se conforma como tránsito de lo social. Nietzsche señala como base de la solidez de las instituciones familiares y sociales solo la autoridad de tipo paterno con que pretenden la adhesión del individuo[37], la cual se verifica tanto en el Estado como en la religión, dando lugar a un círculo vicioso en el que la validez de los preceptos propuestos se demuestra por el hecho de que su observancia es útil, siendo esta utilidad totalmente interna a la estructura social que los impone como reglas de vida.

Como anunciábamos la crítica de la religión monoteísta es otra de las resonancias entre nuestros pensadores. Esta crítica contribuye también a esclarecer el carácter

[28] S. Freud: *Tótem y tabú*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. p. 183.
[29] *Ibid.* pp. 183-184.
[30] M. Heidegger: *De camino al habla*. Ed. del Serval, Barcelona, 2002. p. 40.
[31] F. Nietzsche: *Aurora*. Ed. EDAF. Madrid, 2005. p. 149.
[32] Ver "Sobre la psicología del colegial" en S. Freud: *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid, 1989.
[33] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Ed. Península, Barcelona, 2003. p. 346 y 354.
[34] *Ibid.* 161.
[35] F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Ed. Akal. Madrid, 1998. p. 139.
[36] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* p. 162 (utlizaremos la expresión *op.cit* a fin de no repetir la editorial, fecha y lugar de impresión de una obra ya citada con anterioridad).
[37] *Ibid.* 401.

moral de la conciencia. El monoteísmo y, en especial, el monoteísmo cristiano, apela, como ninguna otra ideología lo había hecho antes, a la conciencia, a un fuero interno deudor y culpable. Por eso es comprensible que hallemos también en los monoteísmos un interés sin precedentes por la problemática de la libertad y la autonomía individual. Estos constructos doctrinales ofrecen al individuo la libertad a cambio de la deuda y la responsabilidad moral por el pecado. Freud va a considerarlos como neurosis colectivas que encubren o desplazan patologías individuales. En *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud establece la analogía: en ambas aparecen fenómenos similares como minuciosidad en la ejecución, diligente atención para no tener que volver a iniciar el proceso, tendencia a complicarlo, exclusión de toda otra actividad, tortura ante la sospecha de haber omitido algo... Podrá verse la diferencia en que los rituales religiosos poseen un sentido y los neuróticos perecen absurdos, pero el psicoanálisis ha descubierto, explica Freud, que entrañan un sentido, sirviendo de expresión a motivos inconscientes. En la base de la neurosis obsesiva se encuentra siempre la represión, imperfectamente cumplida, de una pulsión. La influencia de lo reprimido es percibida como tentación y frente a ella se levantan las prohibiciones. La presión de lo reprimido genera una expectación temerosa de algún tipo de desgracia o castigo: el sujeto se encuentra bajo el poder de un sentimiento de culpabilidad, y el ceremonial obsesivo, que actúa sobre temas desplazados, se inicia como acto de defensa. El ceremonial representa también la suma de las condiciones bajo las cuales resulta permitido algo prohibido en otras circunstancias, igual que la ceremonia nupcial de la Iglesia significa para el creyente el permiso del placer sexual. La neurosis obsesiva sería la pareja patológica de la religiosidad[38].

Nietzsche señala que el sentimiento de culpa que el hombre religioso experimenta se universaliza hasta parecer anularse (del mismo modo que la religión como neurosis colectiva invisibiliza, en Freud, el carácter neurótico individual), pero resurge continuamente y, siendo sentimiento de culpa ante Dios, no puede nunca eliminarse mediante medios humanos, ya que lo que se requeriría para no sentirse culpable es decididamente imposible de realizar (del mismo modo que el síntoma neurótico en Freud nunca colma con la tranquilidad esperada), una perfección que el humano no puede alcanzar: "*La religión, pues, como la metafísica, surge, según este enfoque, como medio de alcanzar la tranquilidad, pero perpetúa la inseguridad*"[39]. La religión, además, se entenderá como una forma de justificación del malestar y del carácter negativo de la existencia[40]. En *El ocaso de los ídolos* se dice: "*estos sentimientos desagradables se atribuyen a acciones reprobables (...) Estos sentimientos son interpretados como castigo, como un ajuste de cuentas por cosas que hubiéramos debido hacer y de acciones que no hubiéramos debido consumar (...) estos sentimientos dependen de acciones involuntarias que tuvieron malas consecuencias (las pasiones, los sentidos puestos como causa, culpa; estados fisiológicos penosos interpretados con la ayuda de otros estados penosos, como merecidos)*"[41]. Como también denunciaba Spinoza, la religión monoteísta moraliza la naturaleza al convertir en leyes morales lo que en realidad son leyes naturales y, así, hará sentir el fracaso como culpa y los efectos indeseados como castigos.

[38] S. Freud: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. pp. 225-235.

[39] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* p. 201.

[40] *Ibidem.* (Utilizaremos esta expresión siempre que estemos citando la misma obra y página que han sido señalados en la cita inmediatamente anterior).





En *Tótem y tabú*, Freud ofrece una explicación genética de la religión sobre la base de la ambivalencia afectiva. Las realidades tabú son a la vez fascinantes y aterradoras, ambivalencia que se enraíza en el reino de lo sagrado: rechazado pero secretamente deseado[42]. Las restricciones tabú no exhiben razones, pese a la fuerza con la que actúan, mientras que las normas éticas tratan de justificarse racionalmente, pero puede que constituyan la forma más antigua de conciencia moral[43], puesto que al hablar de la génesis de la razón, en relación a la génesis de la moral, se estaría pidiendo el principio. Freud postuló para los orígenes de la humanidad un Complejo de Edipo primordial y un parricidio original que se habría repetido múltiples veces: el padre de la horda primitiva impediría la unión sexual de los jóvenes con las mujeres y los expulsaría del grupo pero los hermanos expulsados se reunirían para matar al padre y devorarlo. Sin embargo, como los sentimientos hacia él eran de ambivalencia, se impusieron los sentimientos cariñosos al advertir que el parricidio no procuraría plena satisfacción de sus deseos, ya que ninguno ocuparía el lugar del padre muerto. Así, por obediencia retrospectiva acompañada del sentimientos de culpa, se agregó la exaltación de la figura paterna, cobrando mayor poder que en vida. De ahí que la figura totémica, que suplanta a la del padre, dé origen a las diversas formas de religión. Los parricidas renunciarían a lo que les había prohibido el padre y a tratarse como lo habían tratado a él, originando el contrato social y la prohibición del incesto, de gran importancia para la organización social. El respeto al animal totémico tratará tanto de apaciguar el sentimiento de culpa como de obtener infantilmente protección y cariño. Condenada a repetir un destino trágico, no habría progreso, afirma Freud, en la religión, cuyo motor es siempre la nostalgia del padre[44].

Tras diseñar la segunda tópica, Freud reflexiona sobre la explicación funcional. En *El porvenir de una ilusión*, hace balance económico de la religión en el conjunto de la cultura con un análisis de ésta. Le interesa la doble misión de la cultura: dominar la naturaleza y regular las relaciones sociales. La religión trata de apaciguar el temor a la naturaleza transformándola en seres paternales y santifica los preceptos morales, protegiendo frente al caos, la fatalidad del destino y la crueldad de la muerte. De ahí el peligro de no ser sino una ficción, un delirio del que la cultura debiera salir cuando aprenda a aceptar los límites impuestos por la realidad. Concebida así, la religión monoteísta sería la fase neurótica de la sociedad. La única vía posible de progreso que puede ayudarnos frente a la dureza de la vida es, según Freud, la labor científica.

[41] F. Nietzsche: *El ocaso de los ídolos*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2003. p. 73.

[42] S. Freud: *Tótem y tabú. op. cit.* pp. 41-47.

[43] *Ibid.* pp. 84-87.

[44] *Ibid.* pp. 166-176.

Del lado de Nietzsche, aunque la mayor parte de sus textos rezume una abierta enemistad hacia el mundo de la ciencia, debemos matizar esta intención que podía parecer tan clara en un principio. Nietzsche se opone a la pretendida objetividad que la ciencia quiere abanderar como criterio último, de tal forma que este tipo de pensamiento científico constituiría una nueva vuelta al pensamiento metafísico o a un nuevo Dios omnisciente y paternal, al que recurrir en busca de verdades absolutas. Bajo este punto de vista, apostar por la ciencia sería apostar, de nuevo, por el conocimiento frente a la vida, debilitando la fuerza de la misma. En cambio, como apunta Vattimo, si el transhombre pertenece al mundo técnico-científico, como parece que debe ser, porque solo la técnica y la ciencia le garantizan el marco de seguridad externa dentro del cual puede liquidar todas las estructuras del dominio[45], se trata de ver en qué medida, en este mundo que Nietzsche parece rechazar con tanta violencia en algunos textos, puede ver, no obstante, también la condición de la nueva creatividad y libertad[46].

Hasta el momento, hemos querido señalar la confluencia entre Nietzsche y Freud a propósito de la génesis moral del individuo yoico. Podríamos leer desde su convergencia textos como La *genealogía de la moral* y *El malestar en la cultura*. Si preguntarnos, entonces, acerca de la valoración que uno y otro hacen de tal carga moral[47] encontramos cierta ambivalencia en los dos. La conciencia ha nacido como mala conciencia, como violencia interiorizada. Dicha operación funciona como promotora de todo tipo de malestares, neurosis, resentimientos, etc. Sin embargo, tanto Nietzsche como Freud mirarán este acontecimiento como tan propiamente humano que dejarán percibir, en el lector, cierta fascinación ante el mismo. Veamos algunas de sus expresiones al respecto, primero en Nietzsche:

> "*... se habría introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre* por el hombre, por sí mismo: *resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad*"[48].
>
> "*Esta secreta autoviolencia, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, un siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir, toda esta* activa «*mala conciencia*» *ha acabado por producir también -ya se lo adivina-, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza...*"[49].

Leamos a continuación a Freud embrollado en semejante ambivalencia:

> "*... la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada*"[50].
>
> "*... el efecto de la renuncia instintual sobre la conciencia moral se fundaría en que cada parte de agresión a cuyo cumplimiento renunciamos es incorporada por el* super-yo, *acrecentando su agresividad (contra el* yo*)*"[51].
>
> "*... el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad*"[52].
>
> "*Múltiples y variados motivos excluyen de mis propósitos cualquier intento de valoración de la cultura humana. He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura es lo más precioso que podríamos poseer o adquirir, y su camino habría de llevarnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección. Por lo menos puedo escuchar sin indignarme la opinión del crítico que, teniendo en cuenta los objetivos perseguidos por los esfuerzos culturales y los recursos que éstos aplican, considera obligada la conclusión de que todos estos esfuerzos no valdrían la pena y de que el resultado final sólo podría ser un estado intolerable para el individuo*"[53].
>
> "*Lo que da impulso a mayor perfección de una minoría es consecuencia de la represión de los instintos, proceso al que se debe lo más valioso de la civilización humana...* "[54].

A pesar de la insuperable fluctuación, tomando en consideración el conjunto de sus obras, estamos en disposición de advertir en Nietzsche una más acusada nostalgia del imperio de las fuerzas inconscientes: "*... entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: - en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos* inconscientes *reguladores...*"[55]. Mientras tanto, Freud encuentra en los procesos represivos (o de sublimación) y en el fortalecimiento de la conciencia, del yo y del principio de realidad, la única posibilidad de civilización.

[45] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* p. 179 y 508.

[46] Cfr. Sobre los presupuestos de fe de la ciencia y sobre la ciencia como ficción útil ver F. Nietzsche: *La gaya ciencia*. Ed. Edaf. Madrid, 2002. pp. 335-336.

[47] Cfr. En J. Butler: *Mecanismos psíquicos del poder. op.cit.* Cap.2: "Circuitos de la mala conciencia. Nietzsche y Freud" podemos leer una confluencia entre ambos pensadores, referida a la génesis moral de la conciencia. Se dice que tanto Nietzsche como Freud señalan el origen de la conciencia en la mala conciencia, en una vuelta de la voluntad contra sí misma. El sujeto se constituye a través de un cierto tipo de subordinación apasionada a la norma. La reflexibidad sería el producto de la autocensura reiterada. El sujeto sería el logro artístico de la moral (p. 79). El ser humano introduce la conciencia allí donde es capaz de hacer promesas y responder de sí mismo a través del tiempo. En este mismo sentido ver J. Butler: *Dar cuenta de sí mismo*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2009. p. 20 y 27.

[48] F. Nietzsche: *Genealogía de la moral. op.cit.* pp. 109-110.

[49] *Ibid.* pp. 112-113.

[50] S. Freud: *El malestar en la cultura*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. pp. 67-68.

[51] *Ibid.* p. 73.

[52] *Ibid.* p. 79.

[53] *Ibid.* p. 91.

[54] En S. Freud: *Psicología de las masas*. Ed. Alianza. Madrid, 1990, "Más allá del principio del placer", p. 117.

[55] F. Nietzsche: *Genealogía de la moral. op.cit.* p. 52.

Por otra parte, situamos en la forma de entender las relaciones entre inconsciente y comunidad la principal divergencia entre ambos pensadores. Como ya hemos señalado, Nietzsche retomará la pista presocrática del *logos* como pensamiento sin sujeto, para entender las fuerzas del Inconsciente y ver en él las condiciones de posibilidad del desarrollo de una comunidad de significados, siendo él mismo asignificante. Entre tanto, Freud continuará preso del olvido de los planteamientos presocráticos y planteará, por ello, una hipótesis explicativa que aquí se nos antoja más débil. Se trata de una solución hegelianizante: la hipótesis de un alma colectiva que funcionaría a la manera del alma individual. De este modo, Freud, seguramente sin quererlo, apuntará hacia cierto monoteísmo, al extrapolar las características de lo individual al plano de lo ontológico. Estaría, así, ontificando al Ser y al Pensar que le es propio. Esta ontificación del Ser es lo que denunciamos también en la filosofía platónica: Platón ontifica al Ser al plantear la existencia, en el tiempo de la eternidad, de ideas-modelo acrónicas y atópicas, como causas intermedias de todo lo que es[56]. Freud, por su parte, ontifica al Ser en su hipótesis de un alma colectiva, en la que persistirían representaciones comunes, constituidas del mismo modo que las representaciones individuales subjetivas. De esta manera, se estaría configurando una subjetividad supraindividual. Por ello, afirmamos que Freud apunta, aún sin quererlo, hacia un pensamiento monoteísta.

Si Freud es considerado el descubridor del inconsciente es, más bien, tal y como mencionábamos antes, porque se dedicó a investigar su funcionamiento, tratando de trazar una panorámica estructural del mismo y un mapa de su sistema económico propio, es decir, de la economía libidinal, directamente emparentada con la cuestión del deseo, la Ley y la represión adaptativa. Asistimos a la contracción de una pequeña deuda con Nietzsche, en tanto que éste maneja ya, con extremada fluidez, el concepto de Inconsciente, viendo en él una realidad que se diferencia de la conciencia, que la precede y que la desobedece y se rebela contra ella, no dejándose nunca subsumir por completo. Nietzsche considerará, como más adelante lo hará Foucault, que el imperio de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es el producto de un acto de dominación[57], es decir, que la conciencia se impone hegemónicamente, tratando de sujetar a las otras instancias (no yoicas), producida y promovida como institución de los poderes dominantes de lo social. De tal modo, la conciencia no sería una realidad originaria sino una exigencia de la moral, cuya tendencia vive en la búsqueda de responsabilidades, cuya condición de posibilidad reclama la ficción del yo y de su libertad: "*El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la* responsabilidad, *la conciencia de esa extrema libertad, de ese poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante:- ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay*

[56] Cfr. Para perseguir una sugerente noción deleuzeana y alternativa de tiempo como "atmósfera ambiente" ver A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* pp. 301 y ss. Esta concepción rompe tanto con el imperio de la cronología como con la idea de un tiempo eterno calcado sobre *cronos* y apuntando a cierto transcendentismo.

[57] M. Foucault: *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2009. p. 36.





*ninguna duda: este hombre soberano lo llama su* conciencia"[58] La conciencia, y sus sofisticaciones, aparecen, en Nietzsche, como el resultado, el producto, de un campo social relacional concretado, en principio, en la lógica penal, proveniente ésta de la relación entre acreedor y deudor que partiría, finalmente, de un principio básico que pensadores como Lévi-Strauss consideran dentro del ámbito de las condiciones de posibilidad de toda cultura, es decir, dentro del ámbito del inconsciente: el intercambio: "*De antemano se adivina que el concepto "conciencia", que aquí encontramos en su consideración más elevada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le* sea lícito decir sí *también a sí mismo -esto es, como hemos indicado, un fruto* maduro, *pero también un fruto tardío-...*"[59]. Responder de sí mismo implica la creación de una memoria y el dolor es el mejor medio para la creación de huellas, según observa Nietzsche. De aquí que el dolor o la pena estén a la base de la conciencia. El dolor viene exigido por la memoria y la memoria viene exigida como garantía de la promesa implícita en las relaciones contractuales: "*Cabalmente es en éstas donde* se hacen promesas*; cabalmente es en éstas donde se trata de* hacer *una memoria a quien hace promesas; cabalmente será en ellas, es lícito sospecharlo con malicia, donde habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso*"[60].

Las afirmaciones de Nietzsche sobre el carácter social del yo y las descripciones de la vida de la conciencia en términos de jerarquía tienen así una precisa justificación. Según advierte Vattimo en *El sujeto y la máscara*, Nietzsche se pregunta, en *La gaya ciencia*, para qué sirve una conciencia si, en esencia, es superflua. Tal y como se nos relata, responde dirigiendo la mirada hacia la génesis, advirtiendo el hecho de que la fuerza de la conciencia se encuentra siempre en relación con la capacidad de comunicación y que la capacidad de comunicación se encuentra en relación con la necesidad de socialización. La conciencia es solo una red superficial de conexión entre humano y humano. El pensamiento que llega a ser individualmente consciente o individuante, en la trama relacional, es la parte más pequeña, superficial, tardía y conservadora de toda una virtualidad del pensar. La conciencia no agota las posibilidades o los modos del pensar, puesto que no debiéramos presuponer siempre un yo a la base del pensar, por mucho que así lo quisiera la modernidad. La posición de la conciencia como realidad originaria es, desde el inicio, el montaje de las instituciones morales. La conciencia nacería como conciencia moral y la conciencia moral como mala conciencia. Nietzsche se expresa del siguiente modo: "*Creíamos que éramos nosotros mismos causa en el acto de querer: creíamos por lo menos sorprender allí a la causalidad. No se dudaba de que todos los antecedentes de una acción, sus causas, debían ser buscados en la conciencia, y que allí se encontrarían si se buscaban en calidad de motivos, de lo contrario no se habría sido libre de realizar aquella acción ni responsable de ella. Por último,*

[58] *Ibid.* pp. 78-79.

[59] *Ibid.* p. 79.

[60] *Ibid.* p. 83.

*¿quién habría discutido que un pensamiento tiene una causa? ¿que el yo es la causa del pensamiento?*"[61].

Mantendremos que Freud no supo postular claramente algo que se encontraba expresado poéticamente en Nietzsche: el Inconsciente como pensamiento sin sujeto, como pensamiento presubjetivo (divino en términos presocráticos y spinozistas). Las reflexiones de Deleuze implican la recepción de esta preocupación, haciendo de la filosofía del Inconsciente una ontología del pensamiento[62].

### 1.1.2. El lugar del discurso en la trama del pensamiento

Solo el pensamiento consciente, que constituye únicamente un modo del pensar, se determina en palabras usadas como signos de comunicación. Los lenguajes humanos, en su función expresiva e imperativa, detonan la aparición de la conciencia y, al mismo tiempo, dan cuenta de la misma, como muy bien habrían visto Vygotski y Luria[63] en los campos de la neurología y de la psicología. El inconsciente se anunciaría,

[61] F. Nietzsche: *El ocaso de los ídolos*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2003. p. 68.

[62] Cfr. Una de las derivas del devenir-imperceptible de la ontología en Deleuze es esta filosofía del Inconsciente que encarna la defensa de la univocidad, el pluralismo y la inmanencia. La desaparición del término "ontología" en la obra deleuzeana, a partir de *El Anti Edipo*, guardar relación con la lucha del pensador francés contra la metafísica transcendentalista que colocaría al Ser en las alturas o en el principio de un tiempo cronológico (Ver A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 52). A lo largo de la obra citada se persigue la razón de este devenir-imperceptible de la ontología en Deleuze, a partir de la afortunada confusión de la misma con la propia filosofía y con la univocidad tal y como el filósofo advierte en *Lógica del sentido*.

[63] Cfr. Luria considera, como Marx, que es la vida y sus condiciones, lo que determina la conciencia, pero presta especial atención a un segundo determinante en la aparición del fenómeno de la conciencia: "*El segundo factor decisivo que determina el paso de la conducta animal a la actividad consciente del hombre es la aparición del lenguaje..*". (A. R. Luria: *Conocimiento y lenguaje*. Ed. Visor, Madrid, 1995. p. 22). El lenguaje, que al principio estuvo estrechamente ligado con la práctica, anudado a ella, y que tuvo un carácter sinpráxico, "*fue separándose progresivamente de la práctica y comenzó a incluir un sistema de códigos, suficientes para la transmisión de cualquier información...*" (*Ibid.* p. 23). Si el deseo es la operación fundamental del inconsciente, la voluntad es la operación principal de la conciencia. Vigotsky explica la aparición de la voluntad y de los actos voluntarios en relación con el desarrollo lingüístico. En un primer momento los adultos orientan, con el lenguaje, la atención del niño (por la denominación e indicación del objeto, el niño lo separa del fondo indiferenciado) y éste acaba respondiendo específicamente y cumpliendo con las instrucciones verbales que le dan. Cuando el niño empieza a dominar el idioma, comienza a darse órdenes verbales a sí mismo, al principio en forma externa y luego de modo abreviado, de manera interna, con el lenguaje interior que funciona como sistema de autorregulación. Así, el origen del acto voluntario está en la comunicación con el adulto y depende de la capacidad del niño de subordinarse al lenguaje de éste. Su causa está, entonces, en las formas sociales del comportamiento. La palabra es un medio de regulación de la conducta (de hecho el principal). Así es como el niño supera su inercia cambiando los estímulos naturales o inmediatos por las órdenes verbales. Lo hace de forma pura a partir de los 3-4 años, edad a la que maduran las estructuras de los lóbulos frontales del cerebro que regulan verbalmente los movimientos. Solo a esta edad el niño puede cumplir órdenes y parar sin dejarse llevar por la excitación inércica. Así aprende el control de la misma. La introducción del refuerzo verbal organiza los movimientos (el niño debe decir la orden al mismo tiempo que la cumple) (*Ibid.* pp. 104-117). Vigostky decía que el niño desde el nacimiento es un ente social: siempre está unido a la figura materna socialmente: "*El lenguaje interior*





sin embargo, allí donde falta la palabra. Así, cada uno hará siempre objeto de conciencia solo lo que se adecua a las representaciones mayoritariamente asumidas. Por ello, en la cura psicoanalítica, cura mediante el diálogo, aún cuando se pretende analizar el inconsciente del individuo, se estará analizando la conciencia y, en todo caso, señalando las grietas de la misma, dado que el análisis está mediado por el discurso y el discurso recubre al inconsciente del mismo modo que trata de inyectarlo para encorsetarlo en sus propios moldes. El inconsciente, por su parte, resulta irrepresentable en signos de comunicación. El Inconsciente está en una relación diferente con el lenguaje, dado que está implicado en las condiciones de posibilidad del mismo más que en sus efectuaciones o, expresado en términos más heideggerianos: el inconsciente sería el hablar del habla desde el que se hace posible lo hablado.

Notemos que tras la deconstrucción del sujeto como unidad y tras el descubrimiento de la economía libidinal, es decir, tras la tarea teórica y sistemática, la búsqueda y el éxito de la pragmática del psicoanálisis se deberían a algo que Nietzsche atribuye al hombre demasiado humano: el empeño en la posición de significado. Como afirma Vattimo "*El significado posee una suprema virtud tranquilizadora; por lo demás, Nietzsche ha observado con agudeza que el dolor es tanto más insoportable cuanto más se nos escapara su origen, su sentido y su finalidad; y se convierte, en cambio, en tolerable en la medida en que podamos «entenderlo». El significado, al menos como se lo entiende aquí, coincide con la certidumbre de un orden «objetivo», dentro del cual se incluye cada hecho, como consecuencia, causa,* signo *de otra cosa*"[64]. Bajo la mirada nietzscheana, la terapia conllevaría, en parte, una vuelta al moralismo platónico, por el cual se hace coincidir razón, virtud y felicidad, y por el cual el hombre debe ser templado y autoconsciente. Esta autoconsciencia supondría una lucha contra las pulsiones, pues éstas conducirían a lo que es irracionalizable e inverbalizable, a lo inconsciente[65]. Sin duda, Nietzsche habría criticado la tan recurrida fórmula de cura mediante el conocimiento: "*Sí, incluso se asume haber triunfado por haber logrado que «la ciencia domine la vida». Es posible que esto se alcance, pero es igualmente seguro que una vida dominada de tal manera no vale mucho porque es mucho menos vida y promete menos vida para el futuro que aquella que había sido dominada, no tanto por el conocimiento como por los instintos y las ilusiones imperiosas*"[66].

Así, en las diferentes expectativas con respecto al discurso y, en concreto, con respecto al discurso científico, encontramos una tercera divergencia entre Nietzsche y

*del niño conserva las funciones analíticas, planificadoras y reguladoras que al comienzo eran inherentes al lenguaje del adulto*". (*Ibid* p. 123). Con el lenguaje interno, aparecería la acción voluntaria compleja. (*Ibid.* p. 125). "*La psicología soviética que analiza la conciencia como "una existencia comprendida" (...) rechazaba los conceptos de la psicología clásica conforme a los cuales la conciencia es un "rasgo interno de la vida espiritual" presente invariablemente en todo estado psíquico e independiente del desarrollo histórico*" (A. R. Luria: *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Ed. Akal, Madrid, 2010. p. 21). Se forma a lo largo de la actividad y se acomoda a las condiciones que le rodean.

[64] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* p. 197.

[65] F. Nietzsche: *El ocaso de los ídolos. op.cit.* p. 44.

[66] F. Nietzsche: *Segunda consideración intempestiva*. Ed. Zorzal. Buenos Aires, 2006. p. 97.

Freud. Habíamos notado ya una diversidad en las connotaciones con las que se pronuncian acerca del proceso de civilización. También, y sobre todo, habíamos señalado, en Freud, el olvido de la concepción de un pensamiento sin sujeto, apuntado por la filosofía presocrática, en contraposición a la recepción nietzscheana de la misma. Una cosa sería un pensar sin sujeto y otra diferente el postulado de un alma colectiva representada al modo del alma individual. Ahora observemos, muy en relación con la primera diferencia señalada, una heterogénea posición respecto a la relación entre conocimiento y felicidad. Freud parece recuperar esa operación platónica frente a un mayor vitalismo por parte de Nietzsche. El alegato en favor del conocimiento llevaría consigo la propuesta del fortalecimiento de la conciencia como plataforma principal del sujeto cognoscitivo. En cambio, la defensa nietzscheana de los poderes del inconsciente iría prendida de la apuesta por un conocimiento operado desde el límite posibilitante[67] y experimentado como juego de perspectivas, como un cogerle el ritmo a la naturaleza y a los diferentes roles que la sociedad ofrece a la dramatización. Tanto

[67] Con la utilización del término "límite posibilitante" continuamos cierta tradición hermenéutica o cierto Platón no dialéctico. En el uso de este concepto nos situamos con la escritura de Teresa Oñate, que lo define así: "... *el límite-limitante y afirmativo es la condición de posibilidad de la pluralidad de las diferencias y de la finitud inagotable de la vida-muerte, que más bien tenemos la responsabilidad de cuidar y hacer florecer*" (T. Oñate: *Materialies de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Ed. Dykinson. Madrid, 2009. p. 15). Este límite posibilitante puede ser comprendido como el Bien ontológico del Platón de *República*, Bien que reúne las diferencias (Ideas) dando coherencia unitiva al mundo (*Ibidem*). Reivindicamos este Platón para caracterizar al Inconsciente como Bien ontológico. Aún con ello, estamos invirtiendo o pervirtiendo el platonismo siempre que criticamos la ilegítima conversión de este Bien ontológico en bien moral o político. De hecho, nuestra propuesta central es ligar el Inconsciente a la tradición presocrática, igualándolo especialmente al *logos* de Heráclito, así como su acción a la *phylia* de Empedocles, a partir de la cual comprendemos lo que implica el deseo ontológico, es decir: la reunión de los contrarios. Esta tradición presocrática nos obliga a no confundir la ley o leyes de la *physis* con la ley o leyes del ser humano y de sus sociedades particulares. El *logos* reúne en comunidad a las personas pero no prescribe de qué forma o en qué orden ha de darse efectivamente dicha comunidad. El *logos* afecta a todo ser, de tal manera que en ningún caso podría ser entendido bajo la forma de prescripción moral. Esto implica la urgencia de criticar, en el interior de la razón psicoanalítica, la idea de un Inconsciente estructurado por un significante como Edipo o el Falo que constituirían un modelo moral o un modelo político de ascensión al poder, respectivamente. La actividad noética es la contemplación o señal dirigida a ese límite posibilitante que une y separa a la vez, que reúne las diferencias sin subsumirlas en la homogeneidad ni enfrentarlas necesariamente como hace la tradición dialéctica (*Ibid.* 16 y 211). La actividad noética es, por tanto, la mostración o indicación del Inconsciente, de ese otro de la conciencia humana que nunca es agotado por ser divino y a partir del cual se montan los diferentes sentidos así como la total diversidad que los amenaza. Como ya advertía Freud, en el inconsciente es todo a la vez y todo escapa al *cronos* devorador de los momentos. El Inconsciente o Bien ontológico es causa final no en el sentido de que responda a un para qué del movimiento sino en el sentido de que se lo desea por sí mismo, por su propia acción reuniente y no como medio para ninguna otra cosa o para ningún otro movimiento (*Ibid.* p. 45). El deseo, así, se hace extático y productivo en lugar de cinético y carente. El deseo ontológico se configura como una de esas potencialidades que se manifiestan como *energeia* y que se actualizan instantáneamente (*Ibid.* 46 y 110). Comprender el límite posibilitante y reuniente de los contrarios nos permite entender que no todo se traduce en términos de lucha o de relaciones de poder (*Ibid.* 20) como parece querer el psicoanálisis lacaniano al disponer al Falo como lo deseado competitivamente por los sujetos actuantes convertidos, por ello, en rivales en lugar de ser, sencillamente, diferentes. Respecto de la acción noética como contemplación del límite posibilitante divino ver también: T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Ed. Dykinson. Madrid, 2010. pp. 228-229.



en Nietzsche como en Freud asistimos a un descentramiento del sujeto individual. En ambos pensadores se entiende al sujeto como punto de llegada, como producto fabricado desde un campo ontológico anterior. Sin embargo, como explicábamos previamente, ese campo es en Nietzsche el presocrático pensamiento presubjetivo[68], mientras que en el planteamiento freudiano se trata más bien de un pensamiento colectivo cultural que va progresando filogenéticamente. En Nietzsche estamos tratando al Inconsciente como área transcendental (que no transcendente)[69] que supondría el campo de las condiciones de posibilidad de todo pensar. En Freud, en cambio, pareciera como si, en cierto punto, el inconsciente fuera, en cada momento, posibilitado por el conjunto de los yoes actuantes en la historia progresiva de la razón y de la moral. En consonancia con todo ello, Nietzsche propone, éticamente, celebrar las fuerzas constituyentes del Inconsciente, en tanto que Freud propone reforzar un área que no puede ser más que la de las representaciones constituidas, por mucho que éstas incluyan los esquemas científicos.

Los modos de apego o desapego a la ciencia y el intento de escapar a la mitificación de la misma, están presentes en Nietzsche y Freud. Ya la sensibilidad de Marx incluía esta preocupación. En algunas ocasiones encontraba en la ciencia un dispositivo ideológico al servicio de la clase dominante, mientras que, otras veces, confiaba en el proyecto de liberar la ciencia, no desligándola del poder sino del mercado y vinculándola al potencial creativo del ser humano. Así, según Marx, la verdadera ciencia vendría de la mano de la desaparición del proletariado como clase oprimida: la verdadera ciencia al servicio de la vida y de la creatividad humanas solo sería posible con la eliminación de las relaciones de dominio social.

Para Nietzsche la ciencia es algo ambiguo, algo que puede ser dominado por el temor, pero puede también ser el instrumento de la valentía del hombre que no deja subsistir ya nada fuera de sí y que se apodera en verdad del mundo. La ciencia comandada por el temor es la que desea responder a la necesidad de seguridad y, obrando de

[68] Cfr. Nietzsche ha recogido el *logos* de Heráclito que es, en sí mismo, una inteligencia, la inteligencia que anima el mundo. Según G. Whitlock, comentarista de la obra nietzscheana, *The pre-Platonic philosophers*. Ed. University of Illinois. 2001. p. 209, Nietzsche lo identifica más tarde con la voluntad de poder, que nosotros hemos tomado como sinónimo del deseo maquinado por el Inconsciente. Así, no deberíamos confundir la crítica de Nietzsche a la racionalidad antropocéntrica como imagen dogmática del pensamiento con una falta de apego a esa otra concepción de la razón-reunión como (des)orden del mundo, es decir al *logos* de su querido Heráclito.

[69] G. Deleuze: "L´immanence: une vie..." en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 360: "*Lo transcendente no es lo transcendental. En ausencia de la conciencia, el plano transcendental se definiría como un puro plano de inmanencia, ya que desafía toda transcendencia del sujeto como del sujeto*". Observemos una transcendentalidad inmanente esbozada por A. Núñez del siguiente modo: "... *no podemos transponer a lo ontológico transcendental nuestras categorías ni estructuras, puesto que lo trascendental es la condición de posibilidad misma de estas estructuras y, a su vez, no puede ser estructurada a pesar de que siempre, empíricamente, se nos de cómo tal y no pueda ser de otro modo. Y por ello, que no podemos ejercer la violencia de jerarquizar la ontología para justificar las jerarquías (justas o injustas) de nuestra empiria, tan sólo constatar que las hay, pero que no tienen carta de naturaleza desde lo ontológico, por lo que pueden ser modificadas y lo son de hecho muchas veces*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* pp. 187-188).

este modo, va más allá del conocimiento de fenómenos específicos, pretendiendo responder a la cuestión del significado del conjunto de la vida. Visto de este modo, Freud no está tan alejado de Nietzsche. Precisamente Freud quiere elevar el psicoanálisis al estatuto epistemológico de ciencia para evitar ser comprendido como una de esas cosmovisiones que pretenden dar respuesta a todo sin que nada quede fuera de la ratio que se está construyendo: Freud lo consideró ciencia para oponerlo a una concepción del mundo en cuanto construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en el cual no queda abierta ninguna interrogación. La verdadera validez de la ciencia consistiría, entonces, en el hecho de que su método nos enseña la "prudente abstención" de las generalizaciones metafísicas pretendidas por el miedo y la inseguridad.

A la ciencia se aproxima el pensamiento genealógico del espíritu libre, en la medida en que la ciencia sabe considerar al mundo no como un todo realizado y concluido, sino como un proceso que puede interpretarse diversamente a la luz de múltiples ópticas. El transhombre de Nietzsche, según Vattimo, está destinado a surgir del horizonte abierto, en parte, por el desarrollo de la ciencia y la técnica[70]. Una existencia tal es la que le lleva, en su nuevo modo de conocer la naturaleza, sin visiones metafísicas globalizadoras, a su inventar continuamente nuevas formas de someter a la naturaleza mediante las máquinas. En nuestro caso, trataremos de alejarnos de posiciones demasiado tecnófilas para ensayar un pensamiento, tal vez, más ecológico y más piadoso con la Tierra, tal y como propondremos en "Nudos de la Filosofía política postestructuralista deleuzeana: mapa de dificultades y oportunidades", en torno a la contribución de Heidegger a una ontología ecológica.

En cualquier caso, no podemos olvidar que, como muchos otros pensadores, Freud se opone a la idea vigente en el pensamiento de la modernidad del sujeto cognoscente autodeterminado, metafísicamente origen de sí mismo y del mundo. Ya en la filosofía crítica contemporánea semejante visión es considerada como una abstracción insostenible. En la mayor parte del pensamiento contemporáneo ya se mantiene que la realidad concreta es el ser humano en relación con el mundo. Así, encontramos los análisis marxistas, en los que la conciencia tendría un carácter más bien superestructural, que halla su base en las relaciones sociales, los procesos de trabajo, de satisfacción de necesidades en común, etc. que conformarían lo social, aquello que luego el yo interioriza como elemento propio. Si desde la óptica marxista, la conciencia individual es un elemento superestructural, queda preguntarse qué es lo que encontraríamos a su base. En tal caso, podríamos optar por afirmar que el elemento infraestructural

[70] Cfr. Podemos encontrar una lectura diferente, humanista, de Nietzsche que pretende valer como alternativa al nihilismo consumado en las nuevas tecnologías, es decir, que trata de exhortar a una relación distinta con el poder de las nuevas tecnologías, una relación que se construya sobre la confianza en las potencialidades de la ficción en: J. L. Molinuevo: "Entre la tecnoilustración y el tecnoromanticismo" en D. Hernández Sánchez (ed.): *Arte, cuerpo, tecnología.* Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2003. pp. 70-73. Por otro lado en D. Idhe: *Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo.* Ed. UOC. Barcelona, 2004. p. 112, se recogen algunas de las impresiones de Nietzsche acerca de cómo los nuevos instrumentales tecnológicos generarían nuevas ideas y dispondrían nuevos cuerpos.





es el Inconsciente y su maquinación, la vida[71], línea que seguimos, o proponer otra instancia como pudiera ser la conciencia social o colectiva, en cuyo caso caeríamos, como Freud, en el resbaladizo terreno al que nos conduciría el postulado una macroconciencia, con las características del individuo pero extrapolada a una mistificación homogeneizadora de la multiplicidad como es el concepto de pueblo o de inteligencia transcendente. No sería inapropiado preguntarnos aquí por el carácter del *General Intellect* que Negri toma del pensamiento marxista y proponemos para otro momento, o para otros investigadores, un estudio minucioso del asunto.

Como mencionábamos anteriormente, Nietzsche desarrolló la problemática de la superficialidad de la conciencia en lo que llamó la ficción del sujeto. Según nuestro pensador, el sujeto yoico no es más que la proyección eidética del sentimiento de estar vivo. La ficción estaría en la creencia en dicho sujeto como entidad subyacente idéntica a sí misma y responsable de sus actos. El yo proporciona las categorías para la conceptualización del mundo fenoménico, producto del impulso de dominio instalado incluso en la ciencia: "*Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen «la fuerza mueve, la fuerza causa» y cosas parecidas, -nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los «sujetos»*"[72]. Así, podemos afirmar que la experiencia del mundo no puede ya ser comprendida bajo el esquema sujeto-objeto. El sujeto no es nada sino algo supuesto debajo: ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal. La conciencia es un producto último en la evolución del sistema orgánico, todavía imperfecta y emergente como exigencia de la vida social, en dependencia de una relación jerárquica introyectada entre alguien que manda y alguien que obedece, y emergente, además, bajo una relativa ignorancia de las condiciones de su propia aparición, ya que la conciencia, nacida para sujetar a gobierno, ejerce su poder y dominio a base de reducciones simplificadoras sobre lo que debiera ser dominado.

Estas apreciaciones de Nietzsche acerca de la escisión del pensamiento en pensamiento-conciencia y pensamiento-vida (inconsciente) están, de alguna manera, recogidas en las reflexiones de Freud en torno a lo que llamó "las servidumbres del yo". Las servidumbres del yo se manifiestan en la llamada "reacción terapéutica negativa", que es una respuesta de orden moral al trabajo del analista. Esta respuesta está provocada por un sentimiento de culpa que permite que el sujeto halle satisfacción en la enfermedad y no quiera renunciar al castigo que ésta supone. En estos casos está funcionando la conducta del super-yo, que actúa también como censor en los sueños y determina la personalidad, así como la gravedad de una neurosis, en su caso. El super-yo demuestra su independencia del yo consciente y sus íntimas relaciones con el inconsciente. Así Freud dirá: "*el ello es totalmente amoral, el yo se esfuerza por ser moral y el super-yo es hipermoral*"[73]. De esta disociación extraería el yo el deber

[71] Cfr. J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.* p. 111.
[72] F. Nietzsche: *Genealogía de la moral. op.cit.* p. 60.
[73] S. Freud: *El yo y el ello.* Ed. Alianza, Madrid 1988. p. 45.

imperativo, riguroso y cruel. Finalmente, vemos como lejos de ser una instancia aislada, solitaria, originaria y autónoma, el yo esta sometido a tres servidumbres: mundo exterior, libido y rigor del super-yo. En su situación de mediador "*desarrolla el reflejo de la fuga retirando su carga propia de la percepción (...) luego establece las cargas de protección*"[74]. El super-yo, constituido socialmente, equivaldría a la ultraconciencia, que se organiza en el interior del hecho social comunicativo para representar "la voz del rebaño en nosotros"[75]. Esta interiorización de la cual nacen luego todas las varias formas de violencia y de íntima crueldad cierra idealmente el círculo de la relación entre conciencia y dominio, ya que, nacida del mundo del dominio, la conciencia lo reproduce en su interior. Apreciemos que, en cierto sentido, la conciencia funciona de manera genéticamente inconsciente, es decir, la conciencia está inspirada por voces sociales que funcionan como agentes civilizadores, siendo la introyección de los mismos operada en un proceso inconsciente. Del mismo modo que determinábamos una génesis moral de la conciencia, encontraremos en la base de la moral un conjunto de relaciones de dominación, un juego de deseo entre voluntades de poder que no tiene, necesariamente, que ser consciente.

### 1.1.3. Transhombre: más allá de la sublimación

Si proseguimos indagando en la cuestión podemos llegar a cierto paralelismo más entre Nietzsche y Freud. Comencemos recordando la pretensión última que Nietzsche opone a la ficción del sujeto. Propone como meta el espíritu libre en tanto posibilidad de avanzar a través de diversos ideales: experiencia continua de lo otro, máxima diferenciación del yo; en definitiva, poder vivir el Eterno Retorno, entedendiendo que lo que retorna es la Diferencia[76], y comprendiendo la experiencia del Eterno Retorno como experiencia de despersonalización y continuidad, como embriaguez dionisiaca[77]. Nietzsche propone la sucesión de roles en función de la diversidad de circunstancias. Como señala Vattimo, Nietzsche aborda la cuestión de la "ficción del sujeto" mediante el concepto de "máscara", que hace alusión al problema de la relación del

[74] *Ibid*, 48.

[75] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* pp. 348-349 (nota a pie).

[76] G. Deleuze: "La concepcion de la différence chez Bergson" en *L´île déserte. op.cit.* p. 44: "*Si hay diferencias de naturaleza entre individuos de un mismo género, debemos reconocer, en efecto, que la diferencia misma no es simplemente espacio-temporal, que ya no es genérica o específica, que no es exterior o superior a la cosa*". La concepción bergsoniana de la diferencia se opondría a la concepción dialéctica, en la que la diferencia está trabajada desde lo negativo. Bergson piensa la diferencia como diferencia interna, como diferencia "absoluta", como diferencia en la que algo consiste (*Ibid.* p. 53). La diferencia de la dialéctica sería una diferencia abstracta, que no implica grados (*Ibid.* p. 59). La diferencia según Bergson difiere con la repetición. La repetición es una diferencia vista desde el exterior de la cosa que difiere. La diferencia se da, en la repetición, para el sujeto que la percibe (*Ibid.* p. 66). En "Preface à l´édition américaine de *Différence et répétition*" en *Deux régimes de foux*. Lés Édtions de Minuit. Paris, 2003. p. 281, Deleuze distingue la tendencia habitual en filosofía a pensar la diferencia desde la identidad, como diferencias de género y especie, es decir, la diferencia orgánica, del proyecto de pensar la diferencia en sí misma.

[77] Ver F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. Ed. EDAF. Madrid, 2008. pp. 78-108.





hombre con el mundo de los símbolos. Desde esta perspectiva, desembocará finalmente en la hipótesis según la cual deberá darse, como única superioridad ética, una forma de enmascaramiento no decadente en lugar de una decadente, saliendo así de los confines de la paralógica voluntad de verdad, y de su máxima representación, el problema de la relación ser-parecer en Hegel[78]. Lo que Nietzsche, quizás, quiere poner de manifiesto, es que el disfraz no es nuestra naturaleza sino algo que se asume en consideración a algún fin, sin que ello implique la existencia de una esencia original. En el hombre moderno en particular, el disfraz respondería a un estado de temor y debilidad. ¿Y de dónde proviene tal debilidad? La enfermedad histórica, el conocimiento exasperado del carácter de devenir de todas las cosas, ha vuelto al hombre incapaz de crear verdaderamente historia, de producir eventos nuevos en el mundo[79]. Esta incapacidad se traduce en miedo a asumir responsabilidades históricas en primera persona. En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche considera la máscara y el disfraz, sobre todo desde el plano moral: el hombre sería un animal que, hallándose en situación de mayor debilidad, ha adoptado la ficción como única arma de defensa[80]. El disfraz puede llegar a convertirse en la asunción de máscaras convencionales y anquilosadas. Pero la máscara puede ser productiva y constituyente. Se trata del juego entre diversas voluntades de poder.

El desarrollo hegeliano de la autoconciencia sobre la base del conflicto siervo-amo, que luego se interioriza, pero también se conserva, en la conciencia desventurada, no puede entenderse, según Vattimo, más que como la afirmación de la tesis según la cual el conflicto es necesario para la formación de cualquier conciencia humana[81]; tesis que el psicoanálisis retoma y concreta en la teoría del carácter fundamental del conflicto edípico para la formación de la personalidad. Así, Freud, pero también Hegel, habrían estado de acuerdo con la primera parte del discurso nietzscheano, que afirma la estructura conflictiva de la conciencia del hombre presente. Pero de la descripción de cómo ese hombre presente es, tanto Hegel como Freud hacen una tesis sobre cómo no puede no ser el hombre, y de esto podríamos hacer el punto de partida que distancia a Nietzsche y a Freud. Todo lo que Freud dice sobre la oposición entre el principio del placer y el de realidad, sobre la sublimación como base necesaria de toda civilización, se entiende, desde el punto de vista nietzscheano, profundamente vinculado a esta primera y esencial hipóstasis del conflicto edípico, que se niega a considerar la posibilidad de un hombre que no sufra la enfermedad de las cadenas familiaristas[82]. Habría que preguntarse cuál es la postura del psicoanálisis freudiano respecto a la supremacía de la conciencia, aunque solo fuera como ideal regulador, y en qué medida el esquema racionalista, con que se hubo presentado verdaderamente en la modernidad[83], seguiría vigente en su obra. Es posible que el transhombre de Nietzsche sea el que se forma fuera del conflicto edípico, que en cambio es constitutivo para Freud.

[78] G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. op.cit.* pp. 27 y 133.

[79] *Ibid.* 31.

[80] *Ibid.* p. 32 y 99.

[81] *Ibid.* p. 423. Ver también J. Butler: *Mecanismos psíquicos del poder. op.cit.* cap. 1: "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel".

[82] *Ibid.* pp. 423-424.

[83] *Ibid.* p. 337 (nota a pie).

De esta manera, se nos presentó la urgencia de la tarea de pensar la comunidad, el amor o la composición de cuerpos y, en definitiva, la construcción de lazos sociales, al margen del agenciamiento edípico (seguimos este asunto en el apartado dedicado a la Teoría *Queer* y la crítica al familiarismo, aunque para entonces, habrá sido apuntalado por apartados anteriores como "El amor y la amistad en la Historia de la Filosofía"). De esta posibilidad depende el cambio de las relaciones entre sociedad y cultura. Solo el amor, en sentido no edípico, aflojaría la constricción de lo social por la fantasmática simbólico-cultural. Esta sería la condición de posibilidad para un verdadero devenir revolucionario, para la realización del transhombre.

Si pudiéramos pensar el amor y la construcción social fuera del esquema edípico, estaríamos variando también el papel que, en Freud, juega la sublimación. Dentro del panorama psicoanalítico, pareciera como si la cultura fuera el efecto de los procesos de sublimación y reubicación de las tendencias edípicas. Pero, al mismo tiempo, el acontecimiento Edipo sería un efecto colateral universal del paso del ser humano a la cultura. Así, la cultura sería el producto del desplazamiento de Edipo, siendo éste, a su vez, un efecto de la cultura. En tal caso, se estaría pidiendo el principio, dado que el Complejo de Edipo, asociado a la prohibición del incesto, se está poniendo al principio y al final del proceso genético cultural. La sublimación sería, entonces, causa y efecto de la tarea socio-cultural.

Vattimo presenta el concepto de sublimación como cambio de estado físico de una substancia que sigue siendo la misma[84]. La historia de la cultura y de la moral es tanto para Nietzsche como para Freud producto de la sublimación, pero para Nietzsche también la misma sublimación, como mecanismo que explica la historia de la cultura es, en sí misma, un fenómeno histórico. De tal manera, el mundo simbólico no es producto de la sublimación porque la noción misma de sublimación queda descubierta como perteneciente a la mentalidad metafísica[85]. La sublimación no dejaría de ser una captura simbólica de procesos individuales y sociales más primarios, en base a algún principio rector moral. La sublimación freudiana se introduce como función de la cultura destinada a aminorar el sacrificio impuesto a los individuos, reconciliarles con el necesario y recompensarles mediante la identificación narcisista con el grupo, el arte y la protección frente a la supremacía de la naturaleza. Nietzsche escapa de este conservadurismo, no apostando por el super-yo moralizador ni por el yo organizador que racionaliza y hace ciencia sino por el ello, como instancia fiel a la vitalidad caótica dionisiaca, que no funciona al servicio de una huida del dolor, que no está presidido por el miedo sino que exige que se recurra a la noción de sufrimiento como sobreabundancia e interna multiformidad del Ser. La tragedia se concibe como algo positivo que escapa al imperativo de la conservación y cuya génesis es enteramente un juego de identificaciones en algo diferente de sí. Se trata de la asunción radical de la máscara hasta el fondo, realizando una total salida de sí[86].

La sublimación, ya en el sentido de Nietzsche, ya en el sentido psicoanalítico, lo que supone es la desviación de ciertas energías de sus objetivos originarios a otros

[84] *Ibid.* pp. 155-156.
[85] *Ibid.* pp. 156-157 (nota al pie).
[86] *Ibid.* p. 37.





objetivos, ya porque estos últimos se consideren socialmente más positivos, ya porque se limiten a ser diversos, tratándose, por tanto, de una nueva especie de represión. El hecho de que se dirijan a fines superiores supone ya un juicio social que se opone a la realización inmediata del impulso. Desde un punto de vista puramente nietzscheano, esta necesidad de sublimación como fundamento de la cultura es todavía una teoría elaborada dentro de la sociedad paterno-autoritaria, como la que supone indispensable para la formación de la personalidad el conflicto edípico[87]. Así, Freud continuaría sujeto a un cierto hegelianismo justificante de la represión. Ya Marcuse, que recogía la teoría freudiana contenida en *El malestar en la cultura*, la consideraba, en cierta forma, insuficiente como doctrina liberadora. Marcuse plantea la cuestión de cómo el Estado burgués ha conseguido integrar en su funcionamiento productivo aquellas fuerzas cuyo potencial antagonista hubiera podido amenazar la perdurabilidad del propio sistema. Éste se ve capaz de integrarlas anulando en ellas ese impulso de liberación y poniéndolas a circular en su propio beneficio. Se está planteando la problemática barroca de la servidumbre voluntaria, preguntándose cómo el sistema vigente ha llegado a ser capaz de dominar a los explotados, no en contra de, sino precisamente mediante sus propios deseos. La libertad habría quedado radicalmente adulterada. Más allá de las necesidades biológicas del hombre, ha resultado que las demás son muy moldeables, pudiendo el sistema manipularlas de tal modo que su satisfacción sea precisamente lo que el sistema precisa para seguir funcionando. En este caso la razón se hace último garante de la explotación. Marcuse asume la teoría de la represión aplicada a la civilización por Freud en *El malestar de la cultura*, pero dice que en la civilización actual hemos de tener en cuenta dos tipos diferentes de represión: la natural, para salir del estado de miseria original, que debería ir disminuyendo en medida proporcional a los logros del progreso; y la adicional, que sirve a una sociedad explotadora. El principio de realidad que está aquí implicado es el principio de producción. Para Marcuse tiene que ser posible desmontar ese cortocircuito explotador: "*Con la aparición de un principio de la realidad no represivo, con la abolición de la represión excedente necesaria al principio de actuación, este proceso sería invertido*"[88].

A fin de mantenerse en pie como sistema de explotación, la sociedad industrial avanzada ya no sabe qué producir y tiene problemas para mantener ocupados a sus individuos: gracias a una producción siempre creciente, a la que el sistema no puede renunciar, se ve al borde del colapso. El trabajo se ha hecho tan ficticio como las necesidades que por él se satisfacen y la masiva automatización abre la posibilidad de liberar al hombre del trabajo[89]. La liberación del Eros, dice Marcuse, posible desde hace mucho, se hará necesariamente realidad. Nietzsche, manteniendo una postura más radical que la de Marcuse, fuera ya de toda expresión mediada por la dialéctica y por la idea de progreso (que sería cuanto menos relativa y retrospectiva), se encuentra,

[87] *Ibid.* pp. 466-467.
[88] H. Marcuse: *Eros y civilización*. Ed. Sarpe. Madrid, 1983. p. 186.
[89] Cfr. Mª C. López en *El arte como racionalidad liberadora*. UNED. Madrid, 2000. p. 30, expone como convicción propia de Marcuse la idea de que el trabajo debería subordinarse a la actividad humana libre. Cuando, en el último capítulo de nuestra tesis, nos adentremos en la problemática de qué es el trabajo en un mundo que deviene-mujer, retomaremos esta cuestión.

no obstante, más cerca de esta propuesta, que constituye lo que antes enunciábamos como apuesta por lo inconsciente creativo frente a la conciencia, que refleja sin más el instinto de rebaño.

A partir de la recepción de todas estas reflexiones contenidas, fundamentalmente, en *El sujeto y la máscara* de Vattimo, surge en nosotros una preocupación ligada a la filosofía del Inconsciente Ontológico, a saber: la del examen del deseo y sus relaciones con la Ley y la carencia, con la producción y con el consumo. A lo largo de nuestra investigación, perseguimos la inversión de la concepción platónico-freudiana, que liga el deseo a la carencia y, por tanto, a la lógica del consumo. Inspirados por Deleuze, trataremos de recuperar la doctrina estoica y spinozista del deseo como perseverancia en el ser, y el planteamiento nietzscheano del deseo, es decir, de la voluntad de poder, nacida de la sobreabundancia y ligada, por tanto, a la esfera productiva[90]. El tratamiento de estas cuestiones nos ayudará a orientar una ontología política que nos permita salir del presentismo[91] y apostar por una sociedad nueva: "*La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía*"[92]).

Tras perseguir la resonancia de Nietzsche en Freud y encontrar numerosas complejidades, llegamos, definitivamente, a Deleuze y a Guattari, que retoman la cuestión en relación a la deconstrucción del sujeto en *El Anti Edipo*. En esta obra, los pensadores franceses afirman que la experiencia del esquizo es la que más se acerca al suceder real de la materia. Los puntos de disyunción formarían círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes, y el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, pasaría por todos los estados del círculo y de un círculo a otro: no está en el centro, que es ocupado por la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, deducido de los estados por los que pasa, sin que la familia cuente para nada. Lo que existe es la múltiple subjetivación nietzscheana, que pasa por una serie de estados: el sujeto nómada[93]. No se trataría, entonces, de identificarse con personas, tal y como se pro-

[90] Cfr. La voluntad de poder, tal y como la entiende Deleuze en "Sur la volonté de puissance et l´éternel retour" en *L´île déserte. op.cit.* p. 166, no es deseo de dominio, puesto que no se encuentra en dependencia de los valores establecidos o de los honores reconocidos. Querer el poder es la imagen que los impotentes se hacen de la voluntad de poder. La voluntad de poder en su más alto grado consiste en dar, en crear. En la p. 167, Deleuze explica que la voluntad de poder nietzschena es afirmación de la diferencia, juego, placer en el don, creación.

[91] "*Lo «radicalmente nuevo», el origen extraño que es el acontecimiento no pertenece al presente, es simplemente lo que tiene potencia de producción y por ello se puede reactivar en cualquier momento. Lo que nunca ha pasado del todo y siempre está por llegar, lo que siempre coexiste a nuestro lado como* spatium *en el que siempre estamos, como Tierra en la que siempre nos situamos*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 429).

[92] G. Deleuze y F. Guattari: *Qu´est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit. Paris, 2005. p. 104 (Anagrama. Barcelona, 1993. p. 110).

[93] J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.*p. 29: "*La subjetividad es constituida como consecuencia del pliegue, de la interiorización de un exterior, de los acontecimientos del exterior. En su deriva cronológica, la subjetividad va siendo constituida, interiorizando unos acontecimientos, dejando de interiorizar otros*". Veamos en la p. 30: "*... la normalización de la subjetividad produce sus perversos efectos unidimensionalizadores...*". Atendamos ahora al texto de F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 49: "*El pensar desplaza la posición subjetiva: no es que el sujeto pasee su identidad entre las cosas, sino que la individuación de un nuevo objeto no es independiente de una nueva individuación del sujeto. Este último va de punto de vista en punto de vista, pero en lugar de dar* sobre *cosas supuestamente neutras y exteriores, esos puntos de vista son los* de *las cosas mismas. En Deleuze el problema de la exterioridad desemboca en un perspectivismo*". Ver también p. 133 de esta misma obra.





duce en la identificación narcisista que describe el psicoanálisis, sino de identificar zonas de intensidad[94]. El gran descubrimiento del psicoanálisis fue, según Deleuze y Guattari, el del trabajo del Inconsciente. Pero con Edipo como punto de partida, este descubrimiento fue encubierto con un nuevo idealismo según el cual, la concepción del Inconsciente como unidad de producción fue sustituida por la del inconsciente como teatro de representaciones muertas. Aquí situaríamos la polémica en torno a la capacidad o incapacidad productiva del Inconsciente. Si bien para Freud, el inconsciente se configura como aparato de repetición, incapaz de crear nada nuevo, Deleuze y Guattari lo considerarán, precisamente, en sentido ontológico, como condición de posibilidad de toda novedad.

Con este problema, volvemos al otro, más básico, acerca del carácter primario o derivado del inconsciente. En Freud, nos encontramos ante una petición de principio puesto que la realidad yoica es considerada como construida pero, al mismo tiempo, en múltiples ocasiones, el inconsciente aparece como resto generado por la represión y el olvido de tendencias que, supuestamente, fueron conscientes en el pasado del individuo[95]. El individuo biológico parece permanecer sin deconstruir en Freud, como unidad existente originaria. Deleuze y Guattari, por su parte, encuentran en el Inconsciente, entendido ontológicamente, el *arché* desde el cual se constituye toda la realidad, como *logos* co-perteneciente con la *physis*.

Deleuze y Guattari proponen, como alternativa al psicoanálisis, en el que no se posibilita una verdadera solución de Edipo, el llamado esquizoanálisis. Éste no se propone resolver el Edipo, sino directamente, desedipizar el Inconsciente para llegar a los verdaderos problemas, aterrizando en las regiones del Inconsciente "huérfano", más allá de toda ley, donde el problema edípico ni siquiera puede plantearse. El esquizoanálisis es un psicoanálisis político y social porque se propone mostrar la existencia de una carga libidinal inconsciente de la producción social histórica, diferente de las cargas conscientes que coexisten con ella. Se propone deshacer el inconsciente expresivo edípico, mediatizado por la familia, para llegar al Inconsciente productivo inmediato. El problema del psicoanálisis es el de seguir produciendo al hombre abstractamente, es decir, ideológicamente. Desde su discurso, Edipo es lo que nos hace humanos para lo mejor y para lo peor, cerrando así las puertas que posibilitarían la huida. Por otro lado, podemos dudar, con Deleuze y Guattari, de que el deseo sea un verdadero obstáculo a la instauración de la sociedad, como Freud indica en *El malestar en la cultura*, así como de que la cultura tenga que ser, necesariamente, un obstáculo para la producción deseante. Si el deseo es reprimido se debe, más bien, a que toda posición de deseo tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad:

[94] Cfr. Sobre la intensidad como emparejamiento de diferencias ver G. Galván: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. op.cit.* p. 164.

[95] Cfr. Ver esta distinción en F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática.* Ed. Montesinos, 2008. p. 41.

no es que el deseo sea asocial, sino al contrario, es perturbador, es revolucionario, socialmente constituyente. Para un sistema replegado sobre sí mismo tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión, el logro de cargar directamente el deseo, en la dirección que le es conveniente. Vemos en el psicoanálisis cierta justificación cultural de la represión. Por ello, algunos críticos le han asignado un viraje conservador o reaccionario a Freud a partir del momento en que daba a la represión un valor autónomo como condición de la cultura que se ejerce contra las pulsiones incestuosas. El origen de estas pulsiones incestuosas también resulta ambiguo puesto que aparecen posicionadas como causa y como obstáculo, al mismo tiempo, de la cultura.

## 1.2. REPASO DOXOGRÁFICO: DEL PSICOANÁLISIS AL POSTESTRUCTURALISMO Y REVUELTA DE LOS LACANIANOS ACTUALES

Dado que disertamos acerca de cuáles han sido las relaciones, las recepciones, los encuentros y desencuentros, entre el psicoanálisis y el postestructuralismo de Deleuze, para establecer en qué medida el psicoanálisis está presente en la construcción conceptual de Inconsciente Ontológico o pensamiento sin sujeto por parte de Deleuze, no nos queda más remedio que presentar un pequeño mapa doxográfico en el cual podamos dar cuenta del estado de la cuestión hasta el momento presente, advirtiendo, no obstante, que, en ningún caso se ha comprendido aún, con la rotundidad pertinente la ligazón del concepto deleuzeano de Inconsciente con el *logos* presocrático. Acudimos a las fuentes que nos han resultado ineludibles, aquellas que no podemos silenciar ya que nuestra propuesta no puede ser sino un debate con las mismas. A medida que vamos dando cuenta de la lectura de este conjunto de obras, artículos e incluso comentarios más o menos dispersos, recogemos ciertos hilos y, en cambio, polemizamos con otros enfoques que no nos resultan acertados o que simplemente no nos parecen productivos. No seleccionamos bajo el dualismo verdadero-falso, tratando de encontrar el "auténtico" legado de Deleuze, la interpretación verdadera de su obra, sino que, no descuidando el propósito de fidelidad al espíritu deleuzeano, nos proponemos agenciarlo siguiendo las lecturas que ofrecen la mayor fertilidad, aquellas que hayan dado lugar a movimientos, que hayan alimentado el goce por la experimentación, que hayan desplazado los márgenes y los debates, aquellas que nos han situado en otro lugar y que han trazado líneas de fuga en el panorama social y político, aquellas que nos han permitido sentir otras cosas o sentirlas de otra forma. En esas zonas nos interesa detenernos para escucharlas, analizarlas y finalmente valorarlas. Sin embargo, existen enfoques dignos de mención, que no superarán, sin embargo, este mapa doxográfico, pues son vías que no invitan demasiado al rastreo, dado que solo son críticas, algunas quizá brillantes, pero solo críticas, o bien a que su productividad se establecería en un terreno que no nos interesa o que no queremos abarcar aquí.

Remontémonos a la década de los 80, en la que comienza a aparecer en relación a nuestras preocupaciones y, desde allí, trazaremos el recorrido hasta nuestros días





(aunque no lo hagamos necesariamente de modo cronológico). Los ensayos de esos años son muy tempranos ya que apenas ha reposado la obra de Deleuze polemizante con el psicoanálisis. Los hitos que marcan la maleabilidad en la acogida deleuzeana del psicoanálisis (recepción, crítica, apego y desapego) serían *Lógica del sentido* de 1968 y *El Anti Edipo* de 1972. No obstante, encontraríamos, en torno a estos dos enormes trabajos, obras "menores" de Deleuze que resultan fundamentales para matizar o explicitar sus posiciones y así, podríamos citar *Presentación de Sacher-Masoch* de 1966, *Diálogos* de 1980 y *Conversaciones* que recoge escritos del período comprendido entre 1972 y 1990. Esta última obra ya incorpora la recepción y respuesta de Deleuze a los primeras voces que despertó su crítica al psicoanálisis dentro del ambiente intelectual francés del momento. *Mil mesetas*, de 1982, constituye, más bien, una deriva a partir de ese ya haber ajustado cuentas con las deudas con el psicoanálisis y con sus conceptos para acogerlos, reformularlos y llevarlos a nuevas localidades.

Aunque la temática en cuestión tenga ya más de treinta años, aún se halla en el depertar por la relatividad temporal que caracteriza a la filosofía en relación a otros modos del saber: en los tiempos que corren, treinta años convierten a menudo a una teoría científica en vieja (no hace falta mencionar que en asuntos de tecnología estaríamos hablando ya de un remoto antepasado); sin embargo, treinta años para una propuesta filosófica es como decir un instante. Y si esto ocurre así es porque, de modo más directo o menos, la filosofía tiene una vocación política: un asunto filosófico no ha acabado de nacer hasta que no resuena o hace ecos entre los ríos de la sociedad, hasta que no libera sus propias manadas, hasta que no crea comunidad. Y sabemos que este proceso es muy lento, ya que incluso las obras que provocan un gran impacto inicial parecen luego adormecerse en el imaginario colectivo o relegarse al ámbito estrictamente academicista, no mostrando sus potencialidades sino después de recorrer una extensa meseta. Tenemos que contar, además, con otro factor: el gran movimiento social que tiene lugar en Francia entre finales de los años 60 y principios de los 70 no tiene un análogo en España más que con diez años de retraso. España no será escenario de una creatividad tal, a nivel popular y cotidiano, hasta finales de los años 70, agenciando después y de otra manera lo que se venía moviendo en otras partes de Europa y de Estados Unidos: la desestructuración de los valores tradicionales, la ironía y el humor políticos, los nuevos modos de activismo social, la performatividad, el arte de la parodia, la caída de las identidades fijas, el desplazamiento y perversión de los roles establecidos, etc. Decía Guattari, en el ámbito francés, que tras la explosión del 68 se le haría difícil la aridez de los 80, época que denomina "los años de invierno"[96]. La aridez, el desencanto, vendrá para España algún tiempo después, ya en los 90, y todavía caracteriza nuestros días. Sin embargo, algo está empezando a romper y todo ese bagaje teórico y práctico (en todo caso subversivo) que se ha ido acumulando comienza a estar presente, muy poco a poco, al menos entre los sectores más combativos de nuestra sociedad. Hay

[96] F. Guattari. *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada. Fundación comunidad.* Cali, 2008. p. 17.

que añadir que, aún hoy en día, ni siquiera el propio psicoanálisis ha prendido en España como lo habría hecho en otros países. De hecho, nosotros bebemos casi enteramente de la exportación argentina. De ahí que gran parte de la creación teórica en castellano en torno a la compleja relación del psicoanálisis con el postestructuralismo deleuzeano contenga, de una u otra manera, aires argentinos.

Con la pretensión de fijar el marco en el que nos vamos a mover e intentando conseguir un mínimo orden que garantice la constitución de un punto de partida suficientemente sólido, proponemos tres ejes o coordenadas para situar las diferentes formas que hemos encontrado de abordar el problema que nos ocupa. En un primer eje encontramos las posiciones que comprenden la recepción deleuzeana del psicoanálisis como mera revisión desde el interior del ambiente psicoanalítico frente a aquéllas que la entienden como apertura de un nuevo territorio que si es hijo, es hijo bastardo del psicoanálisis. En este caso, nuestra propuesta se moverá más bien en este último margen: entendemos que Deleuze no es un simple "revisionista" de Freud ni tampoco un anti-Freud. Usando sus propios modos de expresión, no se trata tanto de invertir como de pervertir el psicoanálisis. Un segundo eje coloca en el candelero cuestiones relacionadas con la evolución de la propia filosofía del psicoanálisis deleuzeana: ¿Hay ruptura teórica entre el Deleuze de *Lógica del sentido* y el Deleuze de *El Anti Edipo*? ¿Podemos hablar de un Deleuze "puro" y de un Deleuze guattariano, desviado ya de su inicial cometido filosófico? Por lo que respecta a nuestra postura, acabamos situándonos en la idea de continuidad teórica entre ambas obras. Esto no significa que exista identidad propositiva, sino que el relativo alejamiento de Deleuze con respecto al psicoanálisis viene determinado no por un progresivo interés en la profundización de la ontología política en general y de las consecuencias y presuposiciones políticas del psicoanálisis en particular. Curiosamente, este viraje estará posibilitado por pensadores que, como Wilhelm Reich, se encuentran en el ámbito psicoanalítico pero tienen un carácter más marxista. Todo este tejido lleva a Deleuze a penetrar más incisivamente en la génesis del psicoanálisis y a situarla bajo un enfoque muy concreto: Freud describió la economía libidinal burguesa, así como el Marx de *El Capital* describió los mecanismos de la economía política propia del capitalismo, verdadera por y para éste. El encuentro con Guattari sería un encuentro que supuso, más que un desvío para Deleuze en sus quehaceres filosófico-académicos, la invitación para llevar su obra a nuevas potencialidades, a nuevas intensidades, para calar en un ámbito menos deudor de la palabra y el discurso y más enraizado en las sensaciones, los movimientos, la experimentación y la "política-ficción". Un tercer eje traza la línea que separa dos vías prácticas de aplicación de la filosofía deleuzeana. Diferenciamos aquí entre aquellos que vislumbran en Deleuze una fuente de renovación psiquiátrica-psicológica, y aquellos que ven en Deleuze un claro opositor a cualquier tipo de profesionalización en este campo, entendiendo que el psiquiatra sería una especie nueva de sacerdote, un nuevo aspirante en la tarea inútil de representar el inconsciente, de captarlo y de sujetarlo. Nuestra posición tratará de ser fiel a las declaraciones de Deleuze en *El Anti Edipo* que parecen demandar la construcción de una psiquiatría materialista. No obstante, la línea que vamos a seguir segregará la clínica de tal psiquiatría, que nace con una vocación más bien investigadora. Esto no significa que no tomemos en cuenta las interesantes aportaciones que algunos profesionales, desde su experiencia como terapeutas, nos muestran a partir de su agenciamiento de Deleuze, volcado en prácticas clínicas concretas. Habitualmente, estos pensadores proceden del psicoanálisis y su encuentro con Deleuze y Guattari ha redireccionado sus modos de conducir la terapia[97]. Aun no siendo esta línea la que más nos interesa, sí vamos a mostrarla, indicando a su vez, qué textos deleuzeanos pueden haber inspirado esta corriente de modo más directo. Las cuestiones relacionadas con el método de la dramatización tienen especial protagonismo aquí. Además, nosotros recuperamos algunos de estos métodos, desterritorializándolos del entorno clínico y de la terapia profesional, para llevarlos al ámbito de la política y a la deconstrucción del tiempo cronológico como tiempo edípico de la autoconciencia. El hecho es que entendemos que el conflicto psíquico debería ser reformulado en términos de problema político, intentando repensar los planteamientos para localizar el desarrollo de los problemas en el terreno en el que surgen, en la comunidad (y en la comunidad de afectos) en la que deviene la vida, y no en un gabinete que la detenga. En este sentido se hace urgente la tarea de reproponer la amistad griega como terapia y como cultivo de las virtudes dianoéticas socialmente inmersas[98]. Entendemos que es, tal vez, la excesiva atomización de la sociedad y el encapsulamiento en comunidades afectivas demasiado estrechas (únicamente familiaristas) y, en el límite casi inexistentes, la que nos ha conducido al uso masivo de la clínica y de la farmacéutica psicológica y así, a la psiquiatrización de la población occidental. Una más amplia red de relaciones comunitario-afectivas, de solidaridad cotidiana y una mayor diversidad en los modos de componernos unos con otros, de afectar y de ser afectados en una multitud de formas, reduciría, creemos, la percepción de enfermedad mental en la sociedad. Por un lado, la extensión e intensificación de las comunidades afectivas, es decir, de la amistad y del amor, reduciría la locura producida por la soledad en la que se encuentra el humano postmoderno. Por otro lado, la sana diversidad en los pactos y asociaciones permitiría a muchos locos no ser ya locos sino, simplemente, practicantes acompañados de modos de vida alternativos y, tal vez, positivos y productivos. Como advierte Negri, la militancia es uno de esos espacios posibilitantes[99].





[97] Cfr. Para acercarnos a una propuesta alternativa de análisis clínico en lo tocante a la interpretación de los sueños y a otras cuestiones semióticas ver F. Guattari y : *Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* Centrándonos en el capítulo "Deseo e historia".

[98] T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II. op.cit.* p. 434.

[99] F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Felix Guattari.* Ed. Moentesinos, 2008. p. 34: "*La libido que no se emplea en la transformación de lo que hay, en la construcción de instituciones alternativas, se transforma en inhibiciones, en síntomas, en angustia en suma. La lucha es una lucha grupuscular y tiene como objeto la constitución de una infinidad de grupúsculos, de microasociaciones capaces de subvertir y de sustituir las instituciones burguesas instaurando otras formas de convivir, de enseñar, de curarse, de producir que no pasen por la familia, la escuela, el hospital ola fábrica*".

### 1.2.1. Deleuze y la renovación de la clínica

Terapeutas como Adriana Zambrini han producido una obra especialmente inspirada por Deleuze y Guattari, que trata de buscar en estos filósofos la guía para encauzar problemáticas prácticas de carácter político pero siempre emparentadas con su rentabilidad teórica para el ámbito clínico. Se trata de un grupo argentino denominado "Grupo imagen-cristal" proveniente del psicoanálisis profesional que, de pronto, encuentran un Deleuze que va a cambiar el rumbo de su dirección terapéutica a partir de una revisión, no solo de los métodos sino del objetivo final de la clínica. Es aquí donde clínica y política guardan una íntima relación dado que esta última marca la pauta tendencial de la primera. No hay duda de que la Psicología clínica está determinada, sobre todo en sus objetivos, por la política. Nos encontramos en un terreno que ha estado dominado frecuentemente por la teleología de la normalización y cuando tenemos que demarcar el terreno de lo "normal", estamos ya, a todas luces, ante un problema político, cuando no ideológico. Igualmente política es la labor de liberación de este despotismo dualista que marca la frontera y dispone los conjuntos en orden a esa supuesta normalidad-anormalidad. Se tratará entonces de un política de la diferencia capaz de superar el idealismo dominante de los modelos y de las buenas y las malas copias. Incitados por Deleuze, los pensadores del grupo mencionado inician un viaje profesional que abandone el tan "religioso" objetivo de normalizar o adaptar sujetos a su realidad social, para perseguir, en cambio, la consecución de algo más parecido a la firmeza spinozista, a la fuerza ética para incrementar la capacidad de obrar y de afectar, evitando la tristeza, los encapsulamientos y los agenciamientos paralizantes en general. Esta clínica no obedece ya a patrones de normalidad sino a la necesidad ética de hacer que implosionen: "*La producción de subjetividad en el hombre está codificada por las lecturas que hace el discurso hegemónico de ese momento histórico. Todo discurso hegemónico se dogmatiza y plantea puntos de intransigencia, homogeneizando lo heterogéneo que proponen las minorías - micropolíticas - y quedando inscritos en el sujeto como si fueran invariancias inmanentes a lo humano, convirtiéndose en creencias inapelables*"[100]; "*Sería interesante preguntarse en qué le sirvió a la modernidad la neurosis y por qué el capitalismo necesitó un hombre inseguro de sus decisiones y resignado a ser efecto de una falta imposible que opera como causalidad primordial, para garantizar su eficacia*"[101]. Así, abandonamos los restos que aún quedaban en el psicoanálisis de voluntad normalizadora[102], adaptativa y reconciliante: "*Dejar de ser un neurótico no es conveniente para ciertos dispositivos de poder y la ficción mítica garantiza la legitimidad*

[100] A. Zambrini: *El deseo nomade. Una clínica del acontecimiento desde Nietzsche, Deleuze, Guattari...*. Lugar Editorial. Buenos Aires, 2000. p. 16.

[101] *Ibidem.*

[102] Cfr. Recordemos que la norma impuesta constituye lo que Deleuze denomina mayoritario. Su propuesta, en cambio es la de devenir-minoría. Mayoritario y minoritario han de entenderse, según Deleuze, en términos cualitativos y no cuantitativos. Mayoritario no es lo que prima en número sino lo que es más visible, lo que ha logrado imponerse como modelo, como parámetro de normalidad (J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.* p. 26). Así, podemos hablar de subjetivaciones minoritarias y mayoritarias. La nueva clínica apuesta por un devenir-minoritario.





*de éstos. Por tal motivo se intenta flexibilizar los personajes míticos, pero no desbaratar la ficción que los constituye. Estas ficciones son tomadas como efectos de causalidades imaginarias o histórico-familiares, que operan como patrones de identificación; cuando en realidad son construcciones que a partir de los signos cotidianos configuran ficciones que responden a una subjetividad colectiva*"[103]. Y, del mismo modo que desplazamos finalidades, observamos también cómo se modifican los recorridos terapéuticos y las búsquedas. En este sentido, se va a desfondar la cura, abandonando el problema del origen y admitiendo que ese origen forma parte de la propia repetición patológica[104] y que, en todo caso, es diseñado siempre *a posteriori* como parte de la máscara en la que en cada caso habitamos: "*el verdadero problema no es el conflicto, sino que es la reorganización de los componentes de la realidad, de modo tal que éstos planteen un interrogante que en su misma formulación esté gestada la solución como experimentación*"[105]. A partir de aquí, Adriana Zambrini plantea la importancia de redireccionar una práctica psicológica que dé cuenta de la decadencia de ciertos regímenes de signos y experimente con un pensamiento abierto al cambio. Desde este momento, si se admite cierta determinabilidad, esa determinabilidad será móvil y habría que tomarla como potencia y no como destino fatal. La clínica va a tratar con configuraciones de un deseo que deviene sin cesar, que es sumamente plástico y que bifurca sin parar mundos posibles.

A partir del concepto deleuzeano de agenciamiento, Adriana Zambrini elabora otro propio, que por su gran expresividad, vamos a adoptar: "personaje mítico", que define un espacio paralizante, un encapsulamiento patológico en el que entra un sujeto y al que se aferra. Será desde este espacio desde el cual el sujeto va a desplegar una serie de síntomas o "escenas ficcionales" que dan vida al personaje mítico, obstaculizando la sana capacidad de cambiar de papel y de ser creativo con los elementos de la propia vida: "*el concepto de neurosis está sustentado desde una concepción de la temporalidad espacializada, en donde el sujeto queda sujetado a la dialéctica de los significantes que actúan por oposición y síntesis*"[106]. Bajo un eco nietzscheano, la

[103] A. Zambrini: *El deseo nomade. Una clínica del acontecimiento desde Nietzsche, Deleuze, Guattari... op.cit.* pp. 51-52.

[104] Cfr. El asunto del origen del conflicto psíquico se vincularía con un modo de entender el tema de la responsabilidad y así, Adriana Zambrini abre la posibilidad de instalar aquí algunos apuntes a partir de las siguientes palabras: "*Con frecuencia se escucha decir que la historia familiar ha determinado cierto modo de expresión, justificando el dolor, el fracaso o la impunidad del hoy en una causalidad externa y antigua. Este pensamiento, por un lado quita responsabilidad al hombre frente a su accionar en la vida, pero por otra parte le niega a su conciencia ser libre y utilizar su capacidad de elección. En ese caso es importante que éste se pregunte qué lo lleva a elegir la repetición familiar, qué le sostiene esta escena y qué poder le otorga, que se apoya sólo en aquellas constelaciones de su memoria que le garantizan una repetición mecánica. Esto también es una elección en resonancia con determinados agenciamientos, que permiten poblar el cuerpo de cierta causalidad de afectaciones*". *Ibid.* p. 76. Otra cita que podríamos recordar al respecto diría lo siguiente: "*a falta de un Dios que decida por nosotros, se utilizan ciertos hechos de la vida a los que se les otorga el carácter de mitos de origen. Estos personajes míticos eligen por nosotros, y vivimos como imposible de escapar a su determinación. Nos autosometemos a estos personajes histórico-culturales*". *Ibid.* p. 48.

[105] *Ibid.* p.137.

[106] *Ibid.* p.13.

pensadora argentina parte de la idea de que toda lectura de la realidad es valorativa y varía en función del contrato del sujeto con el mundo. El criterio de salud estaría en la capacidad para hacer y deshacer contratos, permitiendo la variabilidad de composiciones frente a lo que Deleuze denominaría la "máquina de rostrificación", que congela la subjetividad en un agenciamiento neurótico paralizante. Para nuestra terapeuta éste es el sujeto cartesiano, dominado por un impulso controlador que le lleva a objetivar el mundo de tal manera que ese proceso cosificador lo encorseta (al propio sujeto) en un papel petrificado: sujetarse es inherente a cosificar. El sujeto comienza a sobrecodificarse y a excluirse del mundo y del devenir: "*esta hipótesis sobre la neurosis plantea, pensar a la misma como el producto de un determinado modo de agenciar la realidad*"[107]. Así, la clínica tendrá que usar los bordes de decodificación para hacer estallar al personaje mítico y salir del estado neurótico. Si Freud concebía la neurosis como incapacidad de representación, esta nueva clínica entiende la neurosis, más bien, como todo lo contrario, como tendencia superrepresentativa, como compulsión a la representación[108]. La neurosis, en el enfoque freudiano, se forma en base a un inconsciente rebelde que no se deja domesticar por la conciencia. En cambio, la nueva clínica entenderá la neurosis como una conciencia petrificada que no se deja afectar por su virtualidad, que es el Inconsciente[109]. Así, la neurosis es una castración de la creatividad y un presentismo compulsivo. La neurosis implica un obstáculo al Acontecimiento, que sería la experiencia del enlace entre la actualidad de la conciencia y su virtualidad en el Inconsciente[110]. El Acontecimiento, así situado, coincide con la grieta de la que habla Deleuze[111]. El Acontecimiento de los acontecimientos, por tanto, está en la revelación del Inconsciente o *logos* como condición de posibilidad o primer principio indemostrable[112] del que derivan todos los demás modos del pensar, incluida, por supuesto, la autoconciencia. Dentro de esta temática encontramos la reflexión que nos lleva a plantear el Inconsciente como ontológico y solo la conciencia (o el inconsciente inyectado por ella) como psicológica.

Los personajes míticos construyen y son habitados por fantasmas[113]. Observamos que para Adriana Zambrini el fantasma ya no tiene el matiz positivo que conserva este concepto en *Lógica del sentido*, sino que se trataría ya de esa pérfida inyección con la que la conciencia invade el inconsciente[114], tal y como se presenta en *El Anti Edipo*. El deseo, esa instancia creativa y productora, queda encarcelada en un monoflujo que hace sentir el deseo como carencia, como representación, como búsqueda de lo perdido, de la completud. La otra cara del personaje mítico es el paraíso perdido. Los perso-

[107] *Ibid.* p.15.

[108] Cfr. Recordemos, según se nos avisa en J. M. Aragües: *Deleuze. op.cit.* p. 28, que, según el empirismo transcendental de Deleuze, pensar no es ya representar fielmente a la verdad sino producir sentido y el sentido se produce desde la fuerza, desde la afirmación de la vida. Recordemos también, con el citado autor, que la subjetividad, para Deleuze, es la impresión de un exterior sobre una superficie de inscripción (*Ibid.* p. 29). Deleuze recogería de Artaud, tal como relata M. Morey en *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 54, la idea de conformar textos que fueran máquinas de guerra contra la representación, con la intención de acceder a un espacio previo, no gramaticalizado, no edipizado por la represión. Tengamos en cuenta que escribir, para Artaud y para Deleuze constituye la experiencia de un deslizamiento del sentido al sinsentido, es decir, una experiencia del límite (*Ibid.* p. 57).

[109] Cfr. Respecto al tratamiento del inconsciente, debemos atender aquí a dos conceptos distintos. Uno negativo, tendría que ver con el inconsciente como lo oculto en manos del poder, de la religión o de las diferentes máquinas de Estado que llevan a cabo la construcción de un plano de organización, produciendo la determinabilidad y la dureza de las capas de la conciencia. Otra cosa sería hablar de un Inconsciente que ya no es pasivo como el antes mencionado, sino un Inconsciente activo que responde a un agenciamiento que surge desde el fondo, dando lugar al Inconsciente como lo Abierto y a la conciencia como su efecto de superficie. Para ampliar este doble concepto de inconsciente podemos consultar las pp. 78-82, bajo el título de "Los pliegues de la conciencia", en el mismo libro de A. Zambrini que hemos venido mencionando.

[110] Cfr. J. M. Aragües, en *Deleuze*. Ed. del Orto. Mdrid, 1998, se refiere al suceder de los acontecimientos como eventos que tienen lugar en el afuera pero que están sometidos a un proceso de selección a partir del cual algunos de ellos se cargan de sentido y pueden ser entonces vivibles o enunciables o direccionados por el Poder. Edipo sería uno de ellos. En cada caso, una imagen del pensamiento propia de cada época hace visibles o enunciables ciertos acontecimientos (*Ibid.* p. 17). Deleuze concebiría, nietzscheanamente el espíritu de esclavo como encarnación de los valores del Poder (pp. 21-22). En el caso que nosotros tratamos, salir por fuera del tiempo y de la racionalidad edípica implicaría salir fuera de los valores impuestos para operar cierta transvaloración.

[111] Cfr. Ver G. Deleuze: *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1969. Chapitre 3 de l´Appendice II: "Zola et la fêlure" (Paidós, Barcelona, 1989. cap. 3 del Apéndice II: "Zola y la grieta"), donde se concibe a ésta como espacio privilegiado para el Acontecimiento, en tanto que tratamos con una superficie roturada que pone en contacto las profundidades del sinsentido con el Afuera. La grieta es la pulsión de muerte que posibilita el pensamiento y que desafía cualquier intento de representación, mostrando el mundo dionisiaco que subyace a las buenas formas.

[112] Cfr. El primer o los primeros principios ontológicos no "aguantan" la violencia de la demostración puesto que entonces retrocederíamos indefinidamente, pidiéndose el principio en cada ocasión. Los primeros principios, tal y como mostraría el Aristóteles de la Retórica, solo podrán ser sugeridos, señalados... (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Ed. Dykinson. Madrid, 2009. p. 94).

[113] Cfr. El personaje mítico se correspondería con lo que F. Guattari denominaría "mitos de referencia" en "El psicoanálisis debe estar en relación directa con la vida" (*La ciudad subjetiva y post-meditática. op.cit.* p. 191). Los mitos de referencia pueden hallarse en diferentes sistemas simbólicos, dentre los cuales, los monoteísmos suministran abundantes ejemplos, pero también el cine o los *media*. Debería ser tarea de un psicoanálisis que quisiera seguir vivo hacerse cargo de todos estos mitos de referencia, atendiendo a la producción actual y novedosa de los mismos. Por otra parte, tengamos en cuenta que es porque a menudo nos hallamos capturados en tales personajes míticos, que la tarea de la despersonalización es una tarea revolucionaria: "... *la obra artaudiana nos ofrece una espléndida* enseñanza: *a lo largo de su proceso de despersonalización va desnudando ante nuestra mirada las tretas y astucias de esas estrategias personologizantes de las que nuestro modo social se vale para imponer un poder absoluto y sin medida; poder que nos hace meros autómatas adyacentes al modo de producción*" (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 59). Las drogas pueden tener un papel en este tipo de experiencias de despersonalización o de encuentro con el caos que nos habita por debajo de las representaciones, por debajo de nuestros personajes míticos (*Ibid.* pp. 85-86). Esto se debe a que la droga altera el punto focal desde el que experimentamos y esta alteración pone de manifiesto la "artificialidad" de la experiencia en general o, mejor dicho, los procesos de torsión de la experiencia cotidianos (*Ibid.* p. 94-95). De esta forma nos encontraríamos con los dispositivos desde los cuales se elabora el sentido, lo cual nos aporta una intuición del sinsentido primigenio. Ver también pp. 99-100 de la obra citada. También Guattari hace referencia a la experiencia con la droga como ocasión de jugar con la percepción en la que aflora el deseo y se rompen las jerarquías que presiden la organización del mundo cotidiano.

[114] Cfr. F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* p. 252 denomina "componentes d integración" a aquellas tramas que la sociedad constiuida inyecta en el inconsciente.

najes míticos hacen a su vez del placer un modo de acusar la vida[115]. Están dominados por el espíritu de venganza. El trabajo clínico exige al analista un nuevo papel que ya no es el del frío y hierático psicoanalista. El terapeuta, en cambio, deberá insistir en su derecho a existir, deshaciendo así al sujeto cartesiano que antes mencionábamos y su sobrecodificación en el binomio sujeto-objeto que debilita su relación con el mundo. Un primer paso sería no creer al personaje mítico, cuestionando los valores que usa para construir sus escenas.

Esta nueva clínica de inspiración deleuzeana va a apoyarse en una metodología terapéutica también diferente a la usada por el psicoanálisis. Se trata de la dramatización. Deleuze habla de la dramatización en "La methode de dramatisation"[116], definiéndola como dinamismo, como las determinaciones dinámicas espacio-temporales pre-extensivas que tienen lugar en sistemas intensivos en los que se reparten las diferencias, dándose solo después la actualización del virtual. El drama es el *logos* que subyace a toda representación en el mundo apolíneo y las potencialidades del método de la dramatización están ligadas a la inversión del platonismo ya que se cambia la pregunta "¿qué es?" por "¿dónde?", "¿cuándo?", "¿cómo?", etc. a la hora de producir Ideas. Las Ideas nacerán en espacios y tiempos particulares, aunque desplazables, y constituirán puntos de diferenciación, fundando un orden de experiencia posible[117]. De este teatro surgen sujetos larvarios. El proceso de dramatización es el proceso de actualización de la Idea entendida como virtual. Deleuze converge aquí con la concepción de algunos psicoanalistas que entienden la dramatización como proceso por el cual el pensamiento lógico se disuelve en determinaciones espacio-temporales: se organiza un espacio, se le hace vibrar y finalmente, expresa una Idea del Inconsciente. El drama no es tragedia, en la medida en que la tragedia sigue siendo una categoría de la representación[118], mientras que el drama es previo, perteneciente, en todo caso al terror kleiniano, al abismo que se recupera en la parodia extrema[119]. Adriana Zambrini plantea la dramatización como parodia pedagógica y terapéutica, como una nueva terapia más libre y abierta que la labor interpretativa propia del psicoanálisis, que suponía una construcción de verdad desde una posición de poder, al estilo siempre denunciado por Foucault. Leemos: "*cuando se opera un forzamiento en lo expresivo mediante la escenificación del relato, esto es, la dramatización del texto y lo maquínico que lo construye, como la descripción en imágenes del mismo, se quiebra el encadenamiento lógico de los signos. Aparece así una construcción que da cuenta de una posición mítica del hombre en un devenir interrumpido en el mundo. En estos personajes el hombre denuncia sus pactos secretos para conjurar el tiempo del Aion. Al estallar este pacto, las intensidades potenciales comienzan a fluir*"[120]. La dramatización es un artificio que permite parodiar las identidades, encontrar los pactos y construir una máquina de desterritorialización que produzca subjetividad: "*el trabajo psicodramático, si bien no es el único modo de abordaje terapéutico, posibilita esta mecánica de las fuerzas, ya que pone en juego el entre-medio, siendo ésta su mayor riqueza. El psicodrama no es solamente una técnica grupal o individual, sino un modo de mirar diferente, que incluye todos los signos de una semiótica en movimiento, sin priorizar unos sobre otros: gestos, palabras, sonidos, vibraciones, distancias, lentitudes y aceleraciones. Abordamos la escena psicodramática* sin *intentar quedar en la fidelidad de los hechos o en una supuesta reelaboración del obstáculo, sino desplegar en lo finito de la escena, un mapa de fuerzas para sobrevolar y encontrar los bordes de apertura por donde poder huir*"[121]. En este sentido, la pensadora argentina entiende que debemos construir una clínica basada en el advenimiento-acontecimiento y no en el conflicto, y para ello, habría que abrir nuevas semióticas que multipliquen la posibilidad de aparición de líneas de fuga para una desterritorialización positiva. Lo que se le da al paciente es la capacidad para otorgar diferentes sentidos a las acciones a partir de un cambio de agenciamiento. Por esta razón, Adriana Zambrini otorga a su propuesta terapéutica el estatuto de movimiento estético no constreñido por el paradigma científico. Se trata de potenciar el campo perceptual y de poder rozar la "sensación de transcendencia", es decir, la desintegración de la representación. Esta sensación produce una fuente de desterritorialización y consiguientemente, de creación de nuevos valores de vida. Se trata, en primer lugar, de buscar sensaciones (bordear el abismo) y después, recuperar el mínimo necesario de estratificación para garantizar el plano de consistencia, el *conatus*. Adriana Zambrini opone, a la clínica del conflicto que funciona en el psicoanálisis, una clínica del Acontecimiento: "*pensamos una clínica que baje al máximo necesario el nivel de estratificación y libere la potencialidad del deseo como desear, desligándolo del "dominio" de la significación y de la subjetivación*"[122]. Los acontecimientos posibilitan la construcción de composiciones novedosas y, en definitiva, la producción de subjetividad, a través de la experimentación dentro de las posibilidades que las circunstancias abran. En este sentido, "*la diferencia entre terapeuta y paciente, es que el primero debe saber*

[115] Cfr. También podríamos ir en otra dirección proponiendo personajes alternativos a los tan asfixiantes edípicos. Por ejemplo Marcuse propuso "*a Orfeo y a Narciso: el primero transforma el lenguaje en canción y el trabajo en juego; el segundo vive en la belleza que tiene como único fin la contemplación*" (Mª C. López: *El arte como racionalidad liberadora. op.cit.* p. 22).

[116] En G. Deleuze: *L'île déserte*. Les Éditions de Minuit. París, 2002.

[117] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 430.

[118] Cfr. No nos encargamos aquí de la connotación positiva del término representación que podríamos leer, según nos informa Mª C. López en *El arte como racionalidad liberadora. op.cit.* pp. 97, en Gadamer, para el cual la representación alude, sobre todo, a la ejecución de la obra de arte que transforma la realidad y la desoculta: "*"Representar" no es reproducir, porque en la reproducción desaparece el acontecimiento único que distingue a una obra de arte; "representar" es, para Gadamer, algo similar a lo que la fenomenología denomina* Vergegenwärtigen*: modo de presentación del mundo, irreductible a un simple contenido de la conciencia; "representar" no es, por tanto, reproducir algo, sino presentarlo de una nueva manera, produciendo determinados efectos en el original: éste sólo es tal gracias a sus representaciones*". Nos referimos, más bien al régimen "jurídico" y represor del término representación, es decir, a ese régimen en el cual se nos quita la palabra para imponernos representantes, siendo éstos los únicos con derecho a decir quiénes somos y qué nos ocurre (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 67). Ver también p. 198 de esta obra.

[119] G. Deleuze: *L'île déserte. op.cit.* p. 151.

[120] A. Zambrini: *El deseo nomade. op.cit.* pp. 41-42.

[121] *Ibid.* p.145.

[122] *Ibid.* p.136.

*huir a tiempo, conocer algunas salidas para tratar de impedir una fuga estrepitosa*"[123], "*que no permita una reterritorialización positiva*"[124].

En esta misma línea trazada por Adriana Zambrini, encontramos a profesionales como Humberto Sabatini o Gregorio Barenblitt. Este grupo no presupone un corte entre el Deleuze de *Lógica del Sentido* y el Deleuze de *El Anti Edipo*, pero tal lectura se hace a costa de desatender bastante la obra de Deleuze en solitario. Decimos esto porque apenas aparecen, en los pensadores de este grupo, referencias bibliográficas ni conceptuales a obras tan determinantes como *Lógica del sentido*. Así, ese Deleuze más lacaniano, deudor también de Freud y de Melanie Klein, ese Deleuze más académico y pre-Guattari queda, en gran medida, silenciado. Así, al menos en apariencia, se quedan en un agenciamiento de la obra conjunta de Deleuze y Guattari únicamente. De esta forma, la relación entre el psicoanálisis y este postestructuralismo práctico concreto se torna una cuestión demasiado sencilla: nuestros clínicos habrían acabado de una vez con ese resto de dialéctica, de platonismo, que sobrevivía en el psicoanálisis y Freud habría sido vencido. Sin embargo, la cuestión no es tan fácil, ya que si leemos *El Anti Edipo* desde *Lógica del sentido* encontramos una relación muy estrecha entre ambas corrientes, de encuentros y no solo de disputa. Veremos cómo Deleuze ha construido muchos de sus conceptos tomando, en gran medida, elaboraciones psicoanalíticas. Sin embargo, leer el período de *Lógica del sentido* desde *El Anti Edipo* puede instalarnos en el prejuicio de ver a Deleuze como opositor teórico del psicoanálisis, pasando por su obra sin advertir la gran deuda que tiene con él.

### 1.2.2. La acusación de sexo-izquierdismo

Serge Cottet concibe a Deleuze como punto álgido en la historia de las relaciones entre filosofía y psicoanálisis. Aunque observa en *Lógica del sentido* un Deleuze favorable al psicoanálisis y en *El Anti Edipo* o, a partir de 1972 en general, un Deleuze hostil, concluye que no hay un corte teórico cronológico en la filosofía de Deleuze, sino que hay una continuidad hilada a partir de un malentendido. El programa deleuzeano habría estado vertebrado siempre en torno a un objeto claro: invertir el platonismo[125]. La paradoja estaría en que tomará primero al psicoanálisis como aliado y, sin embargo, después parece entender que llevar la inversión del platonismo hasta sus últimas consecuencias implica hacer también una crítica al psicoanálisis. Esto no resulta tan

[123] *Ibid.* pp. 142-143.

[124] *Ibid.* p. 143.

[125] "*Invertir el platonismo en tanto que núcleo pertinaz del nihilismo dialéctico y su letal prosecución a través de la historia de la metafísica-ciencia-dialéctica. Invertir o dislocar la forma moderna de la metafísica: la historia universal, que progresa como olvido del ser y cosoficación del hombre, a partir del olvido de la muerte del ser-trágico o el ser-devenir y el ser-pensar inescindidos y diferenciados-enlazados, asumidos, en el inicio, por la filosofía griega pre-platónica...*" T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 422). En el mismo sentido dice: "... Aristóteles tendrá que invertir el «platonismo» deconstruyendo su característica asimilación de causa a origen, y de causalidad a predicación" (T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. op.cit.* p. 198).





paradójico si tenemos en cuenta que una de las herramientas que Deleuze usa en su tarea proviene del propio Platón. Nos referimos al simulacro. Ciertamente, en *Lógica del sentido* nos encontramos a un Deleuze que muestra predilección por los estoicos y por Freud, maestros de las superficies, mientras que las potencias del abismo, la filosofía hecha a martillazos, y con ello, los presocráticos y Nietzsche, se sitúan en esta obra, más secundariamente. Para desmitificar las alturas platónicas, Deleuze se hace eco, antes, de las superficies, que muestran al niño que comienza a conquistar el lenguaje y el mundo de los efectos incorpóreos, que de las profundidades, encarnadas por el esquizofrénico que sufre el desmantelamiento del lenguaje como lenguaje, del sentido de un mundo incorpóreo. Serge Cottet entiende *Lógica del sentido* como una obra estructuralista. Nosotros discrepamos en cierta medida ya que si bien esta obra presenta una teoría del lenguaje construida a partir de una estructura serial binaria, que separa significados y significantes, y si bien la serie significante presenta una sobreabundancia respecto de la significada, Deleuze en ningún momento mantiene ni justifica la predominancia del significante, en cuanto que no considera la significación como función primera del lenguaje[126]. También en *Lógica del sentido* agencia los conceptos básicos de Melanie Klein, sacando especial rendimiento de la idea de "objetos parciales". Más tarde critica, de la psicoanalista, la subordinación de las máquinas periféricas al proceso globalizador de la genitalización, en la línea de una ortodoxia freudiana[127]. Entendemos aquí que no estamos ante un cambio de orientación, sino ante un agenciamiento particular que Deleuze quiere hacer de Melanie Klein ya desde el inicio: del mismo modo que Deleuze afirma que el Freud que le interesa es el descubridor del Inconsciente y no el interpretador-sujetador del mismo, también puede usar el concepto kleiniano de objeto parcial pero cambiando la valoración al respecto y desligándolo de un proceso dialéctico de reconciliación y unificación de todos los objetos parciales en uno. Bien es cierto que la genitalización corre pareja a la formación del Edipo y en este punto sí que la lectura y valoración que Deleuze hace ha variado desde *Lógica del sentido* a *El Anti Edipo*. En *Lógica del sentido*, Edipo se presenta como pacificador y creador de superficies que, tratando de recomponer las partes, acaba teniendo que asumir la parcialidad. Ya en *Presentación de Sacher-Masoch* asistíamos a una deconstrucción de Edipo que hace implosionar la ligazón entre Ley y deseo, apuntando el masoquismo como una prolongación e intensificación del deseo (y no del placer como dice Cottet), que ya no tiene su génesis en la Ley del Padre sino en la madre pre-edípica, anterior a la representación y al orden simbólico pero garante, asimismo de éste[128]. Cottet recrimina a Deleuze el haberle dado la espalda

[126] Cfr. Ver G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* Troisième série: "De la proposition" (*Lógica del sentido. op.cit.* Tercera serie de "De la proposición").

[127] Cfr. Ver Lyotard et Deleuze: "Vincennes 4/1/73" en www.le-terrier.net/deleuze/aveclyotard04-01-73.htm.

[128] Cfr. En cualquier caso, esta pequeña obra deleuzeana sobre el mundo masoquista, lo sitúa en el plano del platonismo y frente a cierto spinozismo propio del mundo sádico. Aunque Deleuze parece mostrar mayor fascinación por el primero, no olvidemos que a menudo se ha mostrado favorable a la filosofía spinozista y alerta ante el platonismo. El platonismo de Masoch sería un idealismo del fantasma (*Presentación de Sacher-Masoch.* Ed. Proyecto Espartaco. Buenos Aires, 2001) frente a una realidad que ha sido

al concepto lacaniano de goce, que permitiría ya salir del círculo deseo-prohibición-deseo, apuntándose así ese deseo no representable y no ligado, que supone el meollo de la posición deleuzeana. Como estudiamos más adelante, el goce lacaniano podría ser entendido como cercano al deseo masoquista, tal y como Deleuze lo muestra en *Presentación de Sacher-Masoch*, si bien el primero proviene del super-yo y el segundo del yo. Sin embargo, este no es el deseo constituyente al que tiende la obra deleuzeana en general. Para Deleuze el masoquismo es una línea de fuga pero una tal que puede convertirse en un agujero negro. El masoquismo no llega a componerse como apuesta deleuzeana. En cualquier caso, la experiencia pura del goce lacaniano, que es un goce del super-yo, implicaría un regusto en la prohibición, en el castigo y en la culpabilidad. Se trataría de un goce "civilizado". El deseo como maquinación del Inconsciente Ontológico, ese deseo constituyente que reivindica Deleuze, es anterior al juego Ley-deseo, es un deseo creativo no capturado aún por dicha dialéctica ni prediseñado por la prohibición. Dudamos, en cambio, de que esta caracterización sea aplicable al goce lacaniano o al masoquista.

Cottet afirma también que los conceptos de repetición y de Inconsciente que formula Deleuze en *Diferencia y repetición*, los importa directamente de Freud. Creemos que esto es cierto pero también que el Freud que se hereda en *Diferencia y repetición* es un Freud ya seleccionado, es el Freud que el postestructuralismo siempre va a seguir, el Freud de *Más allá del principio del placer*. En este texto freudiano encontramos la mayor aportación del psicoanálisis a la ontología en la medida en que en él se realiza una reescritura de la sentencia de Anaximandro, haciendo notar la co-pertenencia de vida y muerte, de repetición y diferencia. *Más allá del principio del placer* es un modo de concebir el Eterno Retorno del Ser de lo ente que es Diferencia[129]. En Bataille, como veremos, encontramos, quizás, el eslabón intermedio entre la ontología del Freud de *Más allá del principio del placer* y *Diferencia y repetición* de Deleuze, ya que analizará el encuentro con la muerte que supone el erotismo o sexualidad del que se sabe mortal. La composición sexual de cuerpos nos llevaría a la distensión y a la vivencia de la continuidad y de la pérdida de la individualidad. La reproducción (repetición) sería producción de entes diversos y en ello estaría implicada la muerte de los progenitores.

denegada. La mujer que ama, fantasmáticamente, el masoquista, es una mujer ideal, representante del orden riguroso. No es la madre pre-edípica, la madre primitiva; tampoco la madre edípica-sádica, sino una madre postedípica, la madre oral portadora de la muerte. La madre ideal del masoquista condensaría a la madre pre-edípica del primer estado, a la madre como objeto codiciado y a la madre a la que se ha anexado el gesto punitivo del padre. El resultado es la anulación del padre. La madre y no el padre representaría la Ley y la entrada en el orden simbólico. La madre como mediadora del orden simbólico y como garante de la socialización aparecía ya en Freud, tal y como observa J. Kristeva en *Sentido y sinsentido de la rebeldía*. Ed. Cuarto propio. Santiago de Chile, 1999. p. 182. De este modo aparecía una mujer fálica. No obstante este ideal hunde sus raíces en el amor hacia la madre pre-edípica. Este es el amor reprimido por Edipo que revindica Luce Irigaray en *Espéculo de la otra mujer*. Ed. Akal. Madrid, 2007. p. 69.

[129] El Eterno Retorno es el devenir en el que se da la unidad de lo múltiple. Así, el tiempo del Eterno Retorno es el tiempo del *logos* de Heráclito. Ver G. Deleuze: "Sur la volonté de puissance et l´éternel retour" en *L´île déserte. op.cit.* p. 173.





Según Cottet, el encuentro de Deleuze con Guattari marca, cuanto menos, un punto de inflexión en su recorrido, punto que tiene relación, no solo con Guattari, sino con todo el ambiente de mayo del 68: "*el gran torbellino de mayo del 68 conduce, por razones que me abstendré de explicar, lleva a Deleuze a caer en los brazos de Félix Guattari, lacaniano miembro de la Escuela Freudiana de París, cercano al psiquiatra Jean Oury, especialista en psiquiatría institucional, y que hace entrar a Deleuze al psicoanálisis en el momento en que Guattari quería salir*"[130]. A partir de este momento, Cottet sitúa a Deleuze dentro de lo que Lacan habría denominado "sexo-izquierdismo", que tenía como influencia fundamental al freudomarxismo[131]. No obstante, en la variante deleuzeana sería más bien la figura concreta de Wilhelm Reich, que había tratado de llevar al psicoanálisis a otras dimensiones políticas, convirtiéndolo en herramienta para la liberación del deseo, que sería la primera tarea revolucionaria[132]. Bajo el influjo de Reich, Deleuze habría alcanzado a ver una particularidad siempre incomprendida del deseo: su carácter social. De ahí, una de las tesis centrales de *El Anti Edipo*: la libido circula y carga lo social, no lo familiar. Lo familiar se coloca, en términos absolutamente marxistas, como institución encargada de la reproducción ideológica al servicio del poder, y a esto contribuyó el psicoanálisis, haciéndonos creer que el núcleo edípico manifiesta nuestra pulsión más primaria, nuestro punto de partida. Ciertamente, Deleuze afirma que Edipo existe pero como punto de llegada y no de partida: ha sido una vehiculización política del deseo realizada bajo la estrategia que primero prohíbe para luego hacernos creer que lo prohibido coincidía con el contenido de nuestro deseo. El cometido del esquizoanálisis es liberar (desterritorializar) el deseo. Según Cottet, los conceptos propios de Deleuze se crean en "Cinco proposiciones sobre el psicoanálisis", uno de los artículos compilados en *La isla desierta*. El punto de combate sería el siguiente: desantropologizar el deseo. Cottet asume de buen grado la crítica de Deleuze al psicoanálisis de Freud; lo que no asume es que incluya a Lacan en el mismo paradigma. Cottet nos invita a leer detenidamente al Lacan de la década de los setenta y a encontrar en él varias de las tareas que Deleuze se propone: la búsqueda de una nueva lingüística no saussureana y fuera del contexto de la representación; la pluralización de los nombres del padre; el concepto de aparato del goce, que Lacan entendería plagiado en el de máquinas deseantes de Deleuze. Releer estas cuestiones en Lacan es una tarea que dejamos para más adelante. No obstante, aunque Cottet defiende esta idea del Lacan plagiado, nosotros nos preguntamos por quién, ya que suponemos que se podría referir a Deleuze, pero del mismo modo a Foucault, a Lyotard, etc. Por otro lado, si asimilamos Deleuze a Reich, la hostilidad

[130] S. Cottet: "Deleuze, por y contra el psicoanálisis" en J.-A.Miller y otros: *Filosofía y psicoanálisis*. Ed. Tres Haches, Buenos Aires, 2005. p. 21.

[131] Cfr. En lo tocante a la relación entre Deleuze y el freudomarxismo, remitimos al punto 2.4 de este trabajo: "¿Podemos hablar de una postura específica y propia del pensamiento postestructuralista ante el psicoanálisis?".

[132] D. Deleuze: "Sur le capitalisme et le désir" en *L´île déserte. op.cit.* p. 372: "*Deseo liberado significa que el deseo sale del estancamiento del fantasma individual privado: no es cuestión de adaptarlo, de disciplinarlo, sino de conectarlo de tal manera que su proceso no sea interrumpido en el cuerpo social y que produzca enunciaciones colectivas*").

al psicoanálisis también sería relativa ya que Reich es psicoanalista. Lo que plantea Deleuze no es una oposición total sino la torsión de puntos iniciales del psicoanálisis de Freud, de tal manera que otra versión distinta pueda escribir su historia. Para ello, hace uso explícito de pensadores como Reich, Marcuse, etc., pero también de Lacan y Althusser, todos ellos (salvo quizás Lacan) en la órbita del psicoanálisis más marxista. Deleuze también quiere salir del freudomarxismo. Deleuze no desatiende los logros de Lacan o sus reticencias a Freud, pero no le parecen suficientes o no le parecen suficientemente explícitas[133]. De hecho, afirma claramente que sus objeciones a Freud ya las vislumbraba Lacan, solo que éste no se habría atrevido a exprimirlas hasta sus últimas consecuencias. En cualquier caso, si finalmente lo hizo o no en la década de los setenta, ello no podría fundamentar la tesis del supuesto plagio, ya que, atendiendo a las fechas, la crítica fundamental de Deleuze al psicoanálisis data, como *El Anti Edipo*, de 1972, es decir, de principios de la década en la que se sitúa la supuesta renovación lacaniana.

Cottet entiende, no obstante, que hay una línea deleuzeana que constituye una aportación de interés para la clínica: "*... consiste en rever la neurosis en el marco de la psicosis más que hacer lo contrario. Buscar los lobos quiere decir de algún modo: más allá del Edipo...*"[134]; "*La Sección Clínica del Departamento de Psicoanálisis extraerá de ello un cierto número de conclusiones, por ejemplo la tesis de J-A. Millar sobre la forclusión generalizada...*"[135]: "*...hagamos del Nombre del Padre un síntoma. No todo el mundo tiene ese síntoma: el neurótico se hace su síntoma con el Nombre del Padre y en los demás es diferente. Entonces el punto de vista puede ser no hacer una unidad neurosis-psicosis, sino repensar la especificidad de la neurosis partiendo de la forclusión (y de su olvido específico en vez de hacerlo desde la represión) y la pluralización del Nombre del Padre*"[136].

Respecto al asunto de la clínica, Cottet advierte una hostilidad cada vez más acentuada en Deleuze. Sitúa esta hostilidad en dos puntos: la comparación deleuzeana entre psicoanalistas y sácerdotes, entendiendo a ambos como "adoradores de la falta", como nihilistas; y el programa deleuzeano que exige la producción de Inconsciente en vez de la interpretación del mismo.

Con la ocasión de presentar el testimonio de Cottet, mencionábamos al denominado sexo-izquierdismo. Puede que se esté usando ese apelativo en un tono un tanto despectivo. Cottet y otros pensadores de la órbita psicoanalítica profesional cuestionan ese programa en la medida en que no creen que la labor práctica o teórica del psicoanálisis sea, en ningún caso, liberar el deseo. Respecto a esta temática podríamos encontrar todo un abanico de talantes, desde el más conservador hasta el más revolucionario, si bien nos permitimos observar que las propuestas más aperturistas

[133] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1972. pp. 30-49.
[134] S. Cottet: "Deleuze, por y contra el psicoanálisis" en *Filosofía y psicoanálisis. op.cit.* pp.30.
[135] *Ibid.* pp. 30-31.
[136] *Ibid.* p. 31.





y más cómplices con el potencial del Inconsciente, son más bien escasas dentro del psicoanálisis clínico colegiado. En la mayor parte de los casos hemos podido perseguir esta vertiente dentro del ámbito estrictamente filosófico. Solo hay que fijarse en la falta de apoyo (del psicoanálisis institucional) con la que se encontró Wilhelm Reich y Vera Schimdt[137]. Estos psicoanalistas, más cercanos a la filosofía, quisieron hacer del psicoanálisis una herramienta para la renovación de la izquierda política, o bien trataron de llevarlo a zonas de experimentación intelectual y social. Algunos de ellos como Reich o Schimdt solo encontraron apoyo en el propio Freud, y esto no deja de ser interesante, ya que coloca a la figura de Freud en otro espacio y tal vez desplazado a partir de un contexto mucho más conservador, con figuras como Ferenczi, que son tal vez, las responsables de haber imprimido al psicoanálisis ese carácter reconciliador y adaptativo tan en la línea hegeliana derechista[138]. Si podemos afirmar algo con y contra Cottet acerca del supuesto plagio de Lacan, es que a partir del pensamiento deleuzeano y de su posición frente al psicoanálisis oficial, aparecen movimientos sociales, sexo-izquierdistas o no, que van a marcar las tendencias más vanguardistas en el panorama ético-político del siglo XXI. Y esto es algo que no se puede decir de Lacan aunque su obra tenga mucho que ver con todo ello. No negamos que Lacan sea una figura clave, que ha despertado todas las derivas de las que ahora nos estamos haciendo cargo. Sin embargo, la obscuridad de sus textos o su falta de atrevimiento han hecho de su legado, una inspiración entrecortada. Tal vez el postestructuralismo puso demasiadas expectativas en un solo hombre, y ese hombre se llama Lacan. Lacan abrió caminos que luego no supo seguir a tiempo (se le adelantaron). Creemos que esa sería

[137] Cfr. Para el caso de Lacan ver el documental "Lacan: Reinventar el psicoanálisis" y para el caso de Vera Schmidt ver B. Castellanos: "El laboratorio-hogar de Moscú «Solidaridad Internacional». Marxismo y psicoanálisis en la joven URSS" en *Propuesta Comunista* nº 48, Diciembre 2006.

[138] Cfr. En Ferenczi hallamos una interpretación aún patologizadora y estereotipada de la homosexualidad tal y como explica Umberto Galimberti en *Diccionario de psicología*. Ed. Siglo XXI. México, 2002. p. 573. También podemos consultar A. García Valdés: *Historia y presente de la homosexualidad*. Ed. Akal. Madrid, 1981. p. 101. También, para una comprensión más compleja del asunto J. Schifter, J. Madrigal Pana y J. Toro: *Ojos que no ven... Psiquiatría y homofobia*. Ed. ILPES. San José, 1997. pp. 55-58. También podemos consultar el propio artículo de S. Ferenczi: "El homoerostismo: Nosología de la homosexualidad masculina" en S. Ferenczi: *Obras completas I*. Ed. RBA. Madird, 2006. pp. 445-458, en el que se diferencia al homosexual pasivo como invertido y al homosexual activo como neurótico aquejado de un conflicto interior generado por el rechazo de las mujeres. Además, Ferenczi reanudará una concepción biologicista de la historia rescatando, también para el plano social, la teoría de la recapitulación de Haeckel tal y como nos explica S. Gay Gould en *Ontogenia y filogenia*. Ed. Crítica. Barcelona, 2010. p. 202-203. De ahí que se pregunte por un trauma real ancestral que el sujeto repetiría simbólicamente como indica E. Roudinesco en *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia I*. Ed. Fundamentos. Madrid, 1999. p. 147. De este modo Ferenczi se acercaría a ese problema típico del psicoanálisis que es la postulación de un alma colectiva en la que se registran los sucesos de la especie humana así como sus ascendentes. Sobre esta cuestión de la recapitulación ver también O. Acha: *Freud y el problema de la historia*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2007. p. 122. Esta recapitulación implica la historia de una toma progresiva de conciencia-ción como el recorrido del Espíritu hegeliano. También la sesión psicoanalítica opera una recapitulación de la historia de la infancia filogenética del individuo, como observa P. Fédida en *El sitio ajeno*. Ed. Siglo XXI. México, 2006. p. 228. Para este asunto, consultar también A. Palacios: "El proceso psicoanalítico" en J. Vives Rocabert (compilador): *El proceso psicoanalítico*. Ed. Plaza y Valdés. México, 1997. p. 57.

la expresión más acertada para referirnos a la relación entre Lacan y los pensadores del postestructuralismo francés.

Javier Sáez nos explica la historia de uno de esos movimientos posibilitados por el postestructuralismo y que, con toda seguridad, serán tildados de sexo-izquierdistas. Se trata de la llamada Teoría *Queer*, que comienza su recorrido entre los años 70 y 80 en algunas partes de Europa y en EE.UU. Jorge Sáez habla de Lacan como "uno de los primeros autores capaz de ir más allá del método estructural" y en cierta medida estamos de acuerdo. Para probarlo, recurre al pasaje lacaniano de *lalengua*, a la cual se refería también Cottet y de la que expresamente Deleuze se hace cargo en *El Anti Edipo*. El significado estaría excluido del pensamiento porque depende de una dimensión inconmensurable al estilo spinozista de la naturaleza naturante. Nos referimos a "lo Real", que sería lo excluido del orden simbólico, lo inexpresable, el lugar del Otro. En este punto estamos cerca de Deleuze. Lalengua sería una estructura defectuosa que estructura a los hablantes, y atrapa sus cuerpos con un goce que bordea el sentido. Javier Sáez reafirma el malentendido habido con Lacan que apunta Cottet, para referirse a las activistas *Queer* americanas, que habrían abrazado de buen grado la crítica postestructuralista: "*la transmisión de Lacan en EE.UU. se produce sobre todo a partir de sus primeras obras (de los años 50). Esta transmisión va a privilegiar al Lacan "pseudoestructuralista", en detrimento de todo su desarrollo posterior, donde abandona la idea de estructura para centrarse en el campo del goce, precisamente ese campo que queda fuera de la estructura y que sin embargo es fundamental para el sujeto*"[139]. Como queremos ser justos con Lacan, dedicarmos un subapartado a este malentendido, pero también hemos de ser prácticos y asumir que la realidad es que la fuente principal de inspiración en movimientos como la Teoría *Queer* o el postfeminismo, está más en Deleuze, Foucault o Derrida, que en ese Lacan tardío que por las razones que sea ha pasado más inadvertido. Puede que precisamente haya sido eclipsado por estos compatriotas y contemporáneos suyos, más expresivos, que le han ganado en su propio terreno. En este aspecto, el viaje de sensaciones que aporta *El Anti Edipo* es inigualable. Javier Sáez comenta: "El AntiEdipo *no es un libro "contra" el psicoanálisis, sino contra la esclerotización que se había producido en el psicoanálisis lacaniano y contra los peligros de convertirlo en una especie de secta plagada de conceptos dogmáticos*"[140]. Esta percepción nos parece prudente y adecuada. Deleuze y Guattari criticaron tres conceptos de Lacan: la carencia, la Ley y el significante, ya que el deseo no necesita mediaciones simbólicas. Sin embargo, Javier Sáez reseña las múltiples críticas que ha recibido esta lectura de Lacan, por decirse que no le hacían justicia: "*se han hecho numerosas críticas a esta lectura de Lacan: la falta de la que habla Lacan no es la falta de un objeto anterior que se habría poseído, sino la propia falta del ser; la ley en Lacan no es la ley jurídica; el significante en Lacan no cubre todo el campo del deseo, siempre hay un resto que escapa a la significación, lo que Lacan llama el objeto a. Lacan fue el primero en hacer una crítica radical a la psicología del yo y a las ciencias humanas, descentrando al sujeto de sí mismo, como hacen Deleuze y Guattari. Curiosamente estos autores valoran más adelante la teoría del deseo en Lacan*"[141]. Respecto a Freud, recogían su concepto de represión y el funcionamiento de su mecanismo pero lo ponen en conexión con la máquina social. A partir de aquí, el asunto de la represión ya no es un asunto privado ni tiene un origen primariamente familiar. La inspiración para esta desterritorialización proviene de Reich. La máquina social es la misma pero puede cargarse con un deseo revolucionario o con un proceso represivo, teniendo en cuenta que la represión es también un modo del deseo, una vehiculización particular, más que clausura o renuncia al mismo.

[139] J. Sáez: *Teoría Queer y psicoanálisis*. Ed. Síntesis, Madrid, 2004. p. 65.
[140] *Ibid.* p.76.





El programa de *El Anti Edipo* sería la construcción de las bases para una psiquiatría materialista, y como materialista, descentradas, fuera del eje yoico: introducen el deseo en el mecanismo social, pero también introducen la producción en el deseo. En tanto que el esquizo no cree en el yo, la teoría de Freud depende demasiado del yo. Estas dos desterritorializaciones de los conceptos psicoanalíticos[142], junto con una desterritorialización desde el marxismo, que nos lleva desde el flujo de producción como categoría económica hasta el flujo de deseo como categoría de la economía libidinal descrita por Freud, dando lugar a una idea central de *El Anti Edipo*: la sexualidad como flujo y corte, serán pilares muy influyentes en la Teoría *Queer* a la hora de describir la plasticidad del deseo nómada de las subculturas sexuales y resistir a la homogeneización y disciplinamiento de la sexualidad. Aquí se privilegiará el análisis deleuzeano sobre la perversión, el uso perverso del lenguaje y la creación de territorios artificiales. Frente a la edipización (o privatización) del deseo por parte del Capital, el pensamiento *Queer* propone una subversión en cierto sentido parcial, que consiste en mantener el impulso propio del capitalismo de decodificar y desterritorializar todo, evitando asimismo las reterritorializaciones que el Capital lleva a cabo para su propio beneficio. De este modo se distanciaría del humanismo y del estructuralismo que pervive en el psicoanálisis y en las políticas identitarias. Así, *El Anti Edipo* resulta ser un libro clave para el surgimiento de la Teoría *Queer*. En posteriores desarrollos de nuestro libro reencontraremos esta línea y tratamos de explicar cada uno de sus elementos constituyentes, desde Deleuze y otros filósofos postestructuralistas, especialmente desde el Foucault de *Historia de la sexualidad*.

El pensamiento *Queer* realiza una crítica típicamente postestructuralista de la clínica psicoanalítica al ver en ella un dispositivo heterocentrado de construcción de verdad (se encuentran en Freud ciertas insinuaciones aún acerca de la prevención y posible cura de la homosexualidad[143]) y la ausencia de la dimensión político-social

[141] *Ibid.* p. 93.
[142] Cfr. En *Qu´est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit. Paris, 2005, G. Deleuze y F. Guattari afirmar que la labor crítica consiste, en realidad, en constatar el desvanecimiento de un concepto o en sumergirlos en un ambiente nuevo (p. 33).
[143] Cfr. S. Freud: "Tres ensayos sobre teoría sexual", cap.1: "Las aberraciones sexuales", parte A: "La inversión", donde además podemos encontrar propuestas para la prevención de la homosexualidad. Freud es, no obstante, más bien correcto con la homosexualidad masculina, que considera libre de patología, por lo general. Sin embargo, no es tan "educado" con la homosexualidad femenina, en la que sí encuentra

de las identidades sexuales. El pensamiento *Queer* entiende la sexualidad más como un producto político que tiene que ver con la codificación del cuerpo dirigido hacia cierta funcionalidad, que como un asunto psicológico. Por romper con el dualismo público-privado, vemos en el pensamiento *Queer* un alejamiento de toda clínica o una posición típicamente foucaultiana ante ella. No obstante, se mantiene una reformulación de la neurosis semejante a la de Adriana Zambrini, en la que se concibe como una sujeción a los territorios establecidos y una sobrecodificación de la subjetividad que impiden al sujeto la creación de respuestas novedosas para habérselas con su medio. Puesto que la subjetividad es entendida como producto y no como punto de partida, el contexto clínico no parece el más adecuado para la experimentación y se abre la entrada a otros métodos resolutivos para combatir la neurosis. La génesis de ésta habría que buscarla en la hiperadaptación política más que en la desviación social. De hecho, la neurosis sería la incapacidad para desviarse y por ello, su cura no pasaría por una nueva institución que sobrecodifique aún más al sujeto encerrándolo en nuevos discursos.

La lectura *queer* de Deleuze no establece una ruptura entre un primer Deleuze psicoanalítico y un segundo Deleuze guattariano, ya que la propia Teoría *Queer* ha mantenido relaciones ambivalentes con el psicoanálisis muy semejantes. Además, si bien *El Anti Edipo* parece ser la obra clave para el pensamiento *queer*, también encontramos en éste numerosas temáticas característicamente deleuzeanas como pueda ser la relación entre la perversión y el dominio de las superficies, que pasa por determinados usos y juegos del lenguaje, asunto que encontramos ampliamente expuesto en *Lógica del sentido*.

### 1.2.3. Deleuze solitario vs. Deleuze-Guattari. Una distinción lacaniana

Slavoj Žižek afirma contundentemente que existen dos Deleuze, uno propiamente deleuzeano (lacaniano), que encontraríamos en sus monografías, en *Diferencia y repetición*, en *Lógica del sentido* y que reencontramos en sus obras sobre cine; y otro "guattarizado" representado sobre todo en *El Anti Edipo*, que Žižek valora como la peor obra de Deleuze. Žižek se lamenta de que este último Deleuze fuera el más divulgado en la recepción anglosajona y el más considerado en el terreno político. Žižek entiende que coexistían dos lógicas diferentes en el primer Deleuze, lo cual le llevaría a buscar una salida fácil en Guattari. Estas dos lógicas serían la "*lógica del sentido, del devenir inmaterial como acontecimiento de sentido, como efecto de procesos-causa corporales-materiales, la lógica de la brecha radical entre los procesos generativos y su*

alteraciones del carácter frecuentes. También podemos ver su artículo "La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna", en el que podemos encontrar referencias que ligan la homosexualidad a la heterosexualidad frustrada, originada por ejemplo, en la abstinencia impuesta por el remilgo cultural, o en la ausencia de un padre enérgico. Todas estas son formas de entender la homosexualidad como "inauténtica". Ambos artículos están en S. Freud: *Obras completas*. Tomo II. RBA, Barcelona 2006. La primera reseña en las pp. 1173-1179; y la segunda en la p. 1259.





*acontecimiento de sentido inmaterial*"[144] (ejemplo de ello sería la imagen fílmica); y la lógica del devenir como producción de seres. Žižek se basa en la obra de Manuel DeLanda *Intensive Science and Virtual Philosophy*[145], sobre la ontología deleuzeana, para decir que ésta tiene como meta superar la ilusión del ocultamiento del proceso bajo el producto, entroncando así con la tradición hegeliano-marxista. El concepto de cuasi-causa designa la acción pura de la causalidad transcendental y así, se produciría un exceso que hace que el acontecimiento sea irreductible a sus circunstancias históricas. La cuasi-causa sería el equivalente del objeto a de Lacan, que funciona como causa del deseo. La cuasi-causa, igualmente, es el sinsentido inherente al sentido, es la virtualidad, es lo ontológico (diferenciado de lo óntico)[146]. Así, podríamos identificarlo con el Falo lacaniano.

La mala relación entre Deleuze y el psicoanálisis pasaría por una simplificación del Edipo y una silenciación de Lacan como mediador entre Freud y el propio Deleuze. El Edipo lacaniano sería completamente opuesto a la reducción de la multitud de las intensidades sociales a la matriz madre-padre-yo, ya que la "*castración simbólica es la manera que tiene el sujeto de ser arrojado fuera de la red familiar, propulsado a una red social más vasta: Edipo*, el operador de desterritorialización"[147]. En *Lógica del sentido*, Deleuze presenta la figura de Edipo como la del pacificador[148]. Pero además también coincide, de alguna manera, con esa visión positiva en torno a la castración, ya que junto con el consiguiente proceso de sublimación, abre esa brecha necesaria para la constitución del pensamiento. Así, estaríamos en la línea lacaniana, tratando ese movimiento que nos lleva al campo de lo simbólico: "*la castración designa el violento corte corporal que nos permite entrar en el campo de lo incorpóreo*"[149]. Siguiendo esta línea, para Žižek, el Deleuze que vale es el Deleuze lacaniano que elaboraría una ontología a partir de los conceptos psicoanalíticos.

Žižek cree encontrar en el propio Deleuze un concepto que actúa como contrapartida del tan recurrente cuerpo sin órganos de *El Anti Edipo*. Sería el órgano sin cuerpo.

[144] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Ed. Paidós, Buenos Aires 2004, cap. 2 "El devenir edípico de Gilles Deleuze". p.37.

[145] Cfr. Ver lo referente a la recepción de Deleuze para construir una historia intensiva en la obra citada M. DeLanda: *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Ed. Continuum, Nueva York 2002.

[146] Cfr. Según nos indica Mª C. López en *El arte como racionalidad liberadora. op.cit.* p. 42, Merleau-Ponty también aspira, con el arte, en este caso, al reencuentro con eso pre-reflexivo considerado como sinsentido dador de sentido. Así también en la filosofía aparecería esta tarea: hacerse "*consciente de que el sentido siempre aparece acompañado de sinsentido*". Ver también p. 49. El artista encarnaría la figura del que busca y construye sentidos nuevos (p. 53): sería tarea tanto de la filosofía como del arte, "... *dar la palabra -por paradógico que parezca- a nuestro contacto mudo con las cosas, cuando aún no se han convertido en cosas dichas*" (*Ibidem*). Ver también, en el mismo sentido, pp. 58, 69, 71 y 145-146. Esta búsqueda del sinsentido donador de sentido estaría también presente en Gadamer. Ver al respecto pp. 116, 168.

[147] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.* p.45.

[148] Cfr. Ver Vingt neuvième série: "les bonnes intentions sont forcément punies" en *Logique du sens. op.cit.* pp. 236 y ss ("Las buenas intenciones son siempre forzosamente castigadas" en G. Deleuze: *Lógica del sentido. op.cit.*).

[149] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.* p.49.

El cuerpo sin órganos sería el sitio del devenir productivo en lo virtual, mientras que el órgano sin cuerpo sería el sitio del efecto incorporal, de "*la virtualidad del puro efecto extraído de su imbricación en un cuerpo*"[150], "*que registra directamente la pasión de una intensidad que no puede ser asumida por el sujeto*"[151], "*... y para decirlo en términos deleuzianos, esta "autono-mización" del objeto parcial, ¿no es el momento mismo de la extracción de lo virtual de lo real?*"[152]. Parece que la historia de tal concepto comenzaría en el objeto parcial kleiniano tratado en *Lógica del sentido*. Mucho después reaparecería en *La Imagen-Tiempo* como órgano autónomo no unido al cuerpo (y podríamos encontrarlo en la teoría de Vertov del *kino-glaz* plasmada en *El hombre de la cámara*). En la oposición entre ambos conceptos transcribe Žižek una especie de contradicción deleuzeana que se plasmaría en la caracterización del virtual como acontecimiento productor de realidad y sentido y el virtual como acontecimiento incorporal absolutamente estéril. Sobre el primero se trazaría el dibujo del esquizo y sobre el segundo, el del masoquista. Precisamente, nosotros mantendremos que la contradicción desaparece en *El Anti Edipo*, donde el lugar del órgano sin cuerpo estaría ocupado por las máquinas deseantes binarias, puntos de flujo pero también de corte. La relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos sería la relación en la que se produce la represión originaria[153]. Al fin y al cabo el cuerpo sin órganos significa, según Deleuze, un cuerpo sin organización[154], de tal manera que los objetos parciales solo pueden manifestarse como tales en un cuerpo sin órganos que no los jerarquice ni los neutralize ni los centralice[155]. Entendemos en todo ello un modo de expresar la diferencia

[150] *Ibid.* p. 53.

[151] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.* cap. 6: "Las cabezas parlantes", p. 200.

[152] *Ibid.* p. 225.

[153] En "Schizophrénie et société" en *Deux régimes de foux*. Les Éditions de Minuit. Paris, 2003. pp. 19-20, Deleuze explica los dos extremos de lo que implica el cuerpo sin órganos. Por una parte, se refiere verdaderamente a un cuerpo que rechaza los órganos, que es como un huevo indiferenciado. Esta explicación trata de dar cuenta de la lucha establecida permanentemente entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos que las rechaza en una suerte de represión originaria. Sin embargo, nosotros hemos tomado más bien o hemos tenido en más consideración la otra concepción del cuerpo sin órganos como cuerpo sin organización: "*Pero, además, el cuerpo sin órganos atrae a los órganos, se los apropia y los hace funcionar en otro régimen que no es el del organismo, bajo condiciones en las que cada órgano es particularmente lo que todo el cuerpo por sí mismo e incluye las funciones de los otros*" (p. 20); "*Es en cierto sentido, que el cuerpo sin órganos ignora y repudia al organismo, es decir, la organización de los órganos en extensión, pero forma una matriz que se apropia de todos los órganos en intensidad*"(p. 21).

[154] Cfr. La propuesta del cuerpo sin órganos como lo contrario de un cuerpo disciplinado la tomaría Deleuze de Artaud que, como señala M. Morey, llamaría "hechizamiento" a ese proceso por el cual la gramática hace nacer del cuerpo como realidad material una suplantación del mismo en forma de sujeción, de cuerpo funcional, económicamente útil, siendo la sexualización un momento clave del proceso de subyugación (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* pp. 48-50). Aquello que hace del cuerpo un organismo sería análogo a aquello que hace del pensamiento una conciencia. Se trata de una captura en un orden de utilidad dado. La tarea de deconstruirse sería por ello una investigación acerca del poder y un ejercicio de resistencia: "*Movimiento por el que se restituye al Caos lo que es del Caos, hurtándolo de entre las garras del Gran Ladrón, el Señor, El Demiurgo*" (*Ibid.* p. 51). Ver también p. 52 de la obra citada.

[155] Cfr. En el capítulo VII, "L´hystérie" de *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Éditions de Seuil. Paris, 2002 (*Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Ed. Arena. Madrid, 2009), también se trata de caracterizar de un modo muy sensual al cuerpo sin órganos como cuerpo sin organización, como algo previo a lo que





ontológica[156] (que es lo que Žižek no está teniendo del todo en cuenta). Una cosa es el Acontecimiento y otra la producción o flujo de deseo que puede preparar su advenimiento, en cuyo caso estaremos ante un productor de sentido, pero del todo estéril en cuanto que no se aparea con causas materiales, es decir, en tanto que no se encuentra en serie alguna de mezclas de cuerpos, sino que sería el efecto evanescente, el anclaje del sentido al sinsentido[157]. Una cosa es la virtualidad del Inconsciente y otra distinta sus efectuaciones. Así, de la mano de los estoicos, Deleuze estaría reescribiendo la primera inversión del platonismo, la que lo pone boca abajo, colocando la espiritualidad del lado de los efectos y no de las causas. Al no advertir esta doble perspectiva de la diferencia ontológica deleuzeana, Žižek cree ver en Deleuze dos ontologías dispares y en consecuencia, dos lógicas e incluso dos políticas: una izquierdista ligada a *El Anti Edipo*, que propugna la resistencia molecular ante la invasión de lo molar (y que según Žižek sería idealista); y otra aparentemente apolítica, que se desprendería de *Lógica del sentido* y que pediría aún que explicitáramos sus frutos y que tendría que pasar por la difícil asunción de un lazo que, según Žižek, ligaría a este Deleuze con el par marxista infraestructura-superestructura, solo que exaltando el segundo

conocemos como organismo. Deleuze afirma que el cuerpo sin órganos es un cuerpo intensivo recorrido por vibraciones. Ese cuerpo sin órganos sería la auténtica vida en tanto que el organismo es ya una captura de la misma. El cuerpo sin órganos sería el resultado de un ejercicio espiritual que persigue el hallazgo de las fuerzas más elementales. El órgano solo aparece de forma transitoria, cuando es convocado por un conjunto de ondas que le salen al encuentro.

[156] Cfr. En J. M. Aragües: *Deleuze. op.cit.* Se hace un recorrido por la ontología deleuzeana en el que, de modo breve pero intensísimo, se expone el agenciamiento deleuziano de la diferencia ontológica montada sobre la afirmación rotunda de la univocidad del Ser. Según el mismo autor en su obra *Líneas de figa. Filosofía contra la sociedad idiota*. FIM. Madrid, 2002, la Diferencia se puede dar como programa o como dato (p. 11). En Deleuze se daría, fundamentalmente como dato, al modo spinozista: "*... como realidad primera, a partir de la cual es posible fraguar lazos de comunidad y convergencia, lazos que no podrán alcanzar una ilusoria universalidad, pero que permitirán la delimitación de los campos de susceptible cooperación...*" (*Ibidem.*). Efectivamente, nosotros entendemos que la diferencia ontológica deleuzeana constituye la rotunda afirmación de la univocidad del Ser junto con un inquebrantable pluralismo óntico, no cayendo así en el transcendentismo que Gualandi parece apuntar en Deleuze: "*Este presupuesto aparece, como ya hemos visto, cuando Gualandi concibe la univocidad únicamente como una filosofía que dice que el "Ser es Uno" (todo con mayúsculas) en la línea de univocidad substancialista tradicional. Concebirla de este modo, como hemos notado en el primer texto de Badiou que hemos repetido hace un instante, sigue siendo pensar un sistema bajo una dicotomía que sale a la superficie subrepticiamente, una y otra vez, siempre que nos descuidamos y no atendemos fielmente a los matices: la de lo* Uno *y lo* múltiple. *Y a esta dicotomía va asociada sin matiz otra: la de la Eternidad o permanencia frente al devenir, es decir, sólo facetas temporales. A esta dicotomía, que es parte de la «tradición hegemónica» y que necesita de oposiciones para alimentarse, Deleuze responde siempre con aparentes «hierros de madera» como son «sistemas del devenir» o «univocidades sin Uno» o «sin Sustancia» o «sin Ser» o «sin Trascendente» como podremos notar al final de todo este gran trabajo sobre la ontología en Deleuze*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 211). Así, la Diferencia no es algo a construir, o, al menos, no principalmente, sino que la diferencia es primera ontológicamente (como diferencial) e irreductible. La Diferencia intensiva es lo que permite, de hecho, la percepción.

[157] Cfr. Para explicarlo con F. Zourabichvili, "*el pensamiento es deudor de una* lógica del afuera, *por fuerza irracional, desafiante en su afirmación del azar (...). Irracional no significa que todo esté permitido, sino que el pensamiento no piensa más que en una relación positiva con aquello que él no piensa todavía*" (*Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 35).

término como lugar en el que se decide todo (y extrañamente éste sería para Žižek el Deleuze materialista: "... *el par causas corpóreas/flujo inmaterial del devenir y el viejo par marxista infraestructura/superestructura: esa política explicaría tanto la irreductible dualidad de los procesos materiales/socioeconómicos objetivos que tienen lugar en la realidad como el estallido de los acontecimientos revolucionarios, de la lógica política propiamente dicha*"[158]). Sin embargo, la obra de Deleuze está, de principio a fin, plagada de sospechas y de resistencias a agenciar el par infraestructura-superestructura tal cual, dado el inmanentismo deleuzeano; y en todo caso Deleuze colocaría el deseo, en el que se decide todo, en la infraestructura. La cuestión del par base-superestructura en relación a la obra de Deleuze y a su relación con Marx, la abordaremos en capítulos posteriores, asumiendo que podría mantenerse su operatividad, a condición de introducir el deseo en el ámbito infrestructural y a condición de acercar este par al nietzscheano dionisiaco-apolíneo: "*En diversos pasajes de la obra de Marz, es posible encontrar referencias al tema base/superestructura en las que el concepto base no es asimilado a la esfera económica, sino al conjunto de factores que componen la realidad -la vida- sobre la que la subjetividad desarrolla su práctica*"[159].

Žižek realiza la misma operación con Freud que con Marx. Consiste en leerlos a ambos desde Kant, desdibujando así sus vínculos con el hegelianismo[160]. En otro ar-

[158] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.* p. 62.

[159] J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.* p. 39.

[160] Cfr. Para ahondar en este problema es sumamente apropiada la lectura del trabajo de Žižek "Hacia una nueva lectura de Kant" en *Violencia en acto. op.cit*, donde se presenta un Kant que rechaza cualquier cierre ontológico y que concibe lo transcendental como una brecha irrecomponible entre la razón subjetiva y la realidad (en la línea humeana) solo susceptible de síntesis en el salto a la fe, salto que caracterizaría la síntesis que ensaya *El Capital* entre el valor de uso y el valor de cambio, dentro de la termporalidad de un futuro anterior (ya que el plusvalor solo acaba de realizarse cuando los obreros compran lo que producen). De este modo, podríamos comparar la recepción de Kant de Žižek y la que hace Deleuze en *La philosophie critique de Kant*. Presses Univérsitaires de France. Paris, 1963 (*La filosofía crítica de Kant*. Ed. Cátedra. Madrid, 2007). Deleuze entiende que la operación de Kant es la del sometimiento del objeto al sujeto. Esta habría sido su forma de salir del problema de la armonía prestablecida. La facultad superior de conocer sería la que se da su propia ley, pudiendo así legislar sobre los objetos de conocimiento. Del mismo modo, la facultad superior de desear sería la que se da también su propia ley, independizándose de la determinación del placer y el dolor. Así, el deseo no estaría promovido por un objeto sino que sería, de alguna manera, inmanente y productivo. Lo transcendental sería tal por presentarse como condición de posibilidad del aparecerse de los objetos. Esta transcendentalidad es la transcendentalidad de una subjetividad que no es la psicológica y los problemas de desacuerdo serán los habidos entre diferentes facultades de este sujeto cognoscente. El entendimiento legisla en la facultad de conocer y la razón legisla en la facultad de desear y lo hace alejada de todo sentimiento. No es tanto la fe sino la moral, que da un lugar a la libertad, lo que nos permite penetrar y legislar las cosas en sí, los noúmenos como realidad suprasensible. El sujeto moral es, así, tomado como realidad inteligible, no atada al imperio de lo sensible. El noúmeno presenta la identidad entre legislador y sujeto: "*Si la ley moral es la ley de nuestra existencia inteligible, lo es en el sentido de la forma bajo la cual los seres inteligibles constituyen una naturaleza suprasensible. En efecto, encierra un mismo principio determinante para todos los seres racionales, de donde deriva su unión sistemática. Se comprende entonces la posibilidad del mal. Kant sostendrá siempre que el mal guarda una cierta relación con la sensibilidad. Pero no es menor su fundación en nuestro carácter inteligible. Una mentira o un delito son efectos sensibles, pero no por eso dejan de tener una causa inteligible fuera del tiempo. Por ese motivo no debemos identificar razón práctica y libertad: siempre hay en la libertad una zona de libre arbitrio por la cual podemos*





tículo del mismo libro, "La dominación hoy: del amo a la universidad", encontramos una lectura del concepto psicoanalítico de Ley desde la filosofía kantiana, en la que la Ley es la que contiene el exceso absoluto, es la transgresión más que el límite[161]. Habría en la Ley una compulsión a la repetición del tipo sádico, pero también una suspensión de su efectividad del tipo masoquista.

Žižek no habla de una clínica deleuzeana puesto que no considera la temática esquizoanalítica sino como un viaje de Deleuze bajo influjo guattariano[162]. Por supuesto, no comparte las duras críticas que recibe el diván psicoanalítico en *Diálogos*, donde el analista aparece como el nuevo cura dispuesto a representar y a sujetar el Inconsciente, sobrecodificándolo. Para Žižek en cambio, la figura del analista "se reduce al vacío que hace que el sujeto enfrente la verdad de su deseo" y "el saber ganador no será el saber "objetivo" neutral de la adecuación científica, sino el saber que concierne al sujeto en la verdad de su posición subjetiva". Además, Žižek acerca al último Lacan a una visión del analista más cercana a la de Adriana Zambrini, es decir, como ocupando el lugar del Otro, frustrando las identificaciones imaginarias de los sujetos, para luego acabar viendo al analista como el fracaso del Otro, lo cual se traduce en "*la incapaci-*

*optar contra la lay moral. Cuando optamos contra la ley no dejamos por eso de tener una existencia inteligible, sino que nos limitamos a perder la condición en la que dicha existencia forma parte de una naturaleza y, junto con las otras, compone un todo sistemático. Dejamos de ser sujetos, pero ante todo porque dejamos de ser legisladores (en efecto, tomamos de la sensibilidad la ley que nos determina)*" (pp. 46-47; Cátedra. p. 61-62). Esto es de máximo interés ya que aquí podemos encontrar puntos de partida que fundamentan a su vez los diferentes modos de recibir a Freud. También podríamos comparar la lectura de Žižek con la que Jorge Alemán hace de Kant, para ver dos derivas distintas a partir de la lectura de "Kant con Sade" de Lacan. Para ello ver J. Alemán: *Lacan en la razón postmoderna*. Ed. Miguel Gómez. Málaga, 2000. p. 127.

[161] Cfr. Ver sobre todo las pp. 145-149 de S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.*

[162] Cfr. S. Žižek, en *Órganos sin cuerpo. op.cit.* p. 38, distingue una parte de la obra deleuzeana valiosa y apolítica y otra parte, la de la colaboración con F. Guattari como de peor calidad y decididamente política. Parece que el pensador esloveno echa de menos a un Deleuze más cercano al ensimismamiento político típicamente lacaniano. A nosotros se nos hace vital, sin embargo, salir de esa parálisis. No insistimos más en cuestiones relativas a esta obra de Žižek dedicada a la crítica de Deleuze puesto que creemos que parte, en general de identificaciones filosóficas erróneas. Por ejemplo, entiende a Deleuze como cercano al empiriocriticismo (p. 39). Nosotros entendemos que el empiriocriticismo es una forma de idealismo subjetivo y Deleuze se alejaría de tal subjetividad, así como de cualquier planteamiento que parte de la realidad subjetiva como realidad primera y no producida. Para resolver esta cuestión podríamos acudir a G. Deleuze: *Empirisme et subjetivité*. Presses Universitaires de France. Paris, 1953 (*Empirismo y subjetividad*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002), en la que reinterpretando a Hume se alcanza un materialismo aleatorio y molecular en el que la materia se parece, más bien, a los puntos de colores de los cuadros de los impresionistas, siendo la subjetividad la que une los puntos, o mejor dicho, surgiendo la subjetividad en las diferentes formas posibles de unir los puntos. Žižek también confunde la concepción deleuzeana de Diferencia como límite ontológico en el sentido de diferencial con el juego de las progresivas diferenciaciones, como resultados y no como causas, de Plotino (p. 46). Sí acogemos, sin embargo, la resonancia que Žižek indica entre la infraestructura y lo molecular en devenir y la superestructura y lo molar constituido (p. 48). Asimismo, el pensador lacaniano identifica la casi causa deleuzeana, así como la casilla vacía de *Lógica del sentido* con el Falo lacaniano como órgano sin cuerpo (p. 104), pero como hemos repetido en más de una ocasión, el Falo lacaniano presenta un carácter relacionado con el poder social y con la competición por cierto estatus en ese mismo sentido, que lo desvincula de los conceptos límite deleuzeanos.

*dad del orden simbólico para garantizar la identidad simbólica de los sujetos*"[163]. Así, volveríamos a encontrar, tras un Deleuze lacaniano, la imagen de un casi desconocido Lacan deleuzeano. Sin embargo, seguimos, en Lacan, prendidos a la carencia como conformadora última del sujeto. En Deleuze, en cambio, el sujeto se concibe de modo spinozista, siendo en cada momento todo lo que puede ser. Cada sujeto y cada individuo en general manifiestan un aspecto de la Substancia, del mismo modo que cada mónada leibniziana expresaría, desde una perspectiva, todo el universo. El estatuto modal no implica, en Deleuze, carencia sino perspectiva[164].

Jorge Alemán, de procedencia argentina pero instalado en España, es uno de los más importantes estudiosos de todo aquello que tiene relación con Freud, con Lacan y con su entrada en el panorama filosófico, atendiendo sobre todo a la postmodernidad. Su modo de abordar la temática está marcado por su pertenencia institucional al psicoanálisis. Por mencionar algún dato, recordemos que Jorge Alemán es miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Su práctica profesional está ligada al psicoanálisis. Sin embargo, ha profundizado también en el aspecto filosófico, tanto en el papel de Freud y Lacan en la historia de la filosofía, como en el impacto de estos pensadores en los ambientes filosóficos de la época y en el punto de inflexión que suponen para el quehacer filosófico posterior.

"Psicoanálisis" significa para Jorge Alemán, el descubrimiento que Freud hace de la orientación de la experiencia subjetiva, en clara oposición a los ideales de la modernidad. Considera, por tanto, que aun a pesar de Freud, de su todavía cientificismo, Freud fue el crítico más incisivo de la Ilustración. Esta crítica se cifraría en varios aspectos clave: superación de la metafísica de la emancipación, es decir, de la idea de progreso y de la práctica de la concienciación a favor de la concepción del pensamiento como retorno y huella (se puede ver claramente en el retorno de lo rechazado que implica la represión en la formación de síntomas); desestabilización de los grandes dualismos ético-políticos a partir de la co-pertenencia de la pulsión y la renuncia; y establecimiento de un nuevo límite posibilitante que reúne y separa la pulsión y el sentido. La recepción de Lacan lanza al psicoanálisis a nuevas consideraciones de cada vez mayor profundidad filosófica. Veamos algunos de los puntos que Jorge Alemán señala[165] para caracterizar este nuevo impulso: asunción de que el psicoanálisis no es una ciencia porque se ocupa justamente de aquello que la ciencia excluye para constituirse a sí misma; captación del límite freudiano como razón de borde, no definiéndose lo Real solo como exclusión de sentido; sentido de época al estilo heideggeriano, como modo de manifestarse el Ser y, a la vez, de reprimirse; observación de que los vástagos de Freud, precisamente por no atender a la filosofía, siguen dominados por la más dogmática metafísica; la centralidad del Edipo

[163] S. Žižek: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires. op.cit.* p. 116.

[164] F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 116.

[165] Cfr. En J. Alemán: *Lacan en la razón postmoderna. op.cit.* cap. 1: "Introducción a la antifilosofía. La filosofía y su exterior" el autor usa el término antifilosofía como un modo de hacer filosofía o como un modo de abandonar la filosofía pero dejándose atravesar por ella.





y la castración en la constitución del sujeto como tal quedaría desbancada por la relación de éste con el goce; consideración del Inconsciente como un pensar sin yo (entendiendo yo como *moi*, como subjetividad, como síntesis); acercamiento a la vertiente de Marx no hegeliana propia de *El Capital*, de donde Lacan toma el concepto de plusvalor para elaborar su homólogo plusgoce, que sería esa recuperación del goce en el trabajo que acompaña a la renuncia del goce que parece implicar el propio trabajo (cambio de un goce total-mítico por uno parcial); diferenciación entre el olvido que surge de la represión y que provoca el retorno de lo reprimido en la acción, y el olvido surgido de la forclusión, en el que lo rechazado de lo simbólico se encuentra con lo Real[166]; reformulación de la culminación de la experiencia analítica, que no se situaría en la redescripción más soportable de sí sino en el cambio en el modo de habitar la lengua, que conllevaría el cambio de la economía libidinal del sujeto y una nueva relación con los demás; y el deseo puro como deconstructor del signo: "*Antígona, frente a la* amartía *de Creonte, afirma que hay leyes que no están escritas, que hay algo que aunque no pueda desarrollar ni formular la cadena significante, puede ser concebido como una ley. El deseo puro, esa dimensión irreconciliable con la ley, es lo que le otorga su propia legalidad*"[167].

Jorge Alemán traza la presencia del psicoanálisis en el postestructuralismo a partir del paralelismo de Lacan con Heidegger (en contra de interpretaciones como la de Isabel Roudinesco, que considera esta relación bastante superflua, en comparación con la estrecha ligazón que habría entre Lacan y la dialéctica hegeliana). Sitúa a éste como último filósofo y a aquél como anti-filósofo, dos momentos de una tarea común, a partir de los puntos con los que hemos caracterizado la irrupción de Lacan en el psicoanálisis, los cuales estarían emparentados con los ejes de la filosofía heideggeriana, así como de la común añoranza de un lenguaje otro y los intentos de localizar el vacío sin tratar de substancializarlo, con sus consiguiente consecuencias políticas.

Dice Jorge Alemán que el *Dasein* está construido desde la culpa y la deuda, ya que tienen una marca originaria de su propia finitud, de su no plenitud, de un defecto ontológico que no es una falta. Se produce, así, en ese ser-ahí que se pregunta por la diferencia entre el Ser y el ente. En el relato del neurótico ve Freud los rastros de tal analítica existencial. En Lacan esa culpa y esa deuda se traducen en el sujeto inconsciente que es el ser-para-la-muerte, diferenciado de la rumia obsesiva sobre la muerte en el neurótico. Jorge Alemán afirma que el ser-ahí heideggeriano nunca se hace autoconsciente y esto implica la urgencia de la pregunta por una subjetividad no metafísica. Precisamente el goce femenino en Lacan sería el goce del no-todo, un goce no representable.

[166] Cfr. Esta línea es seguida en G. Deleuze: "Schizophrénie et société" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 23.

[167] J. Alemán: *Lacan en la razón postmoderna. op.cit.* pp. 136-137.

Jorge Alemán parece disfrutar con la recepción del psicoanálisis por parte de Derrida[168] e incluso considera la visión foucaultiana[169]. Sin embargo, es menos benevolente con Deleuze. Jorge Alemán distingue dos etapas en Deleuze: una psicoanalítica interesante y otra guattariana que considera banal. El autor encuentra que el psicoanálisis fue una influencia decisiva en la primera y podríamos verlo concretado, por ejemplo, en el concepto de "repetición" de *Diferencia y repetición*, deudora del texto freudiano *Más allá del principio del placer*. En la mencionada obra de Freud se hablaría de una repetición sin fundamento ni origen, no de una reproducción de alguna relación esencialmente perdida. Esta sería la lectura deleuzeana del texto de Freud, compatible además con la que podría hacer Lacan. En cambio, difieren en cuanto a la comprensión del concepto de "pulsión de muerte"[170]. El camino psicoanalítico de Deleuze, continuaría en *Lógica del sentido* y aquí el peso pasará de Freud a Lacan. Según Jorge Alemán, la inspiración principal sería el texto *La lógica del fantasma. Lógica del sentido* tiene, explícitamente, como tarea programática "invertir el platonismo" y Deleuze aún verá la producción psicoanalítica como un aliado. El concepto de "profundidad sin fondo" o, lo que es lo mismo, "multiplicidad sin Uno" proviene de una lectura de Melanie Klein en torno a la posición esquizo-paranoide que caracteriza el mundo infantil. Así, se constituiría, como también observaba Žižek, una ontología que crece a partir de la deslocalización de los conceptos, las descripciones y los relatos psicoanalíticos. Solo cuando Deleuze pasa a la valoración, es decir, a privilegiar posicionalmente unos procesos sobre otros, aparecerá el perfil de una filosofía política deleuzeana que se materializa en *El Anti Edipo*. Así, el elogio del proceso esquizofrénico como ámbito óptimo para la fluidez y la desterritorialización, por las consecuencias beneficiosas de su manifestación en el lenguaje, prepara el camino para formular el Inconsciente productivo y abandonar la lógica representacional del fantasma lacaniana. Del llamamiento a una nueva lingüística que haga implosionar la rigidez gramatical que sustancializa los contenidos del pensamiento, emergen planteamientos eminentemente políticos. A partir de este momento, según dice Jorge Alemán, Deleuze colocará al psicoanálisis como enemigo.

Jorge Alemán valora *El Anti Edipo* como intento de formular una filosofía política "*que tuvo al psicoanálisis como un momento privilegiado de su andadura*"[171] dado que, hasta el momento, Deleuze parecía tomar el camino abierto por Lacan, aunque liberado de los restos de estructuralismo rígido que aún contenía. *El Anti Edipo* marcaría también el inicio de una segunda etapa, la guattariana, que determinaría finalmente la salida de Deleuze de la ortodoxia psicoanalítica. El modo de Jorge Alemán de juzgar, en términos generales, esta obra es bastante negativo: "*...Foucault jamás participó en su reflexión, de esa tremenda simplificación que lleva a cabo Gilles Deleuze -filósofo sutil en otros muchos casos- en* El Anti Edipo..."[172]; "*Una cosa es el malentendido estructural entre psicoanálisis y filosofía, y otro es el apresuramiento banal*"[173]. No obstante, este pensador psicoanalista destaca como interesantes algunas de sus aportaciones: el cuestionamiento a la tradición neurótica del inconsciente (que entroncaría con el último Lacan y con la línea filosófica que ha reformulado el estatuto de la Salud); y la búsqueda de un "agente de enunciación colectiva" llamado a organizar el "campo social del deseo". Desde aquí, compartimos la suma importancia de tales cuestiones (en especial la última) y por esa razón tiraremos de este hilo en capítulos posteriores de nuestra tesis.

De la crítica que todos estos pensadores lacanianos[174] hacen al modo que tiene Deleuze de afrontar su relación con el psicoanálisis, extraemos algunas conclusiones como puntos que nos obligan a indagar sobre cuestiones que no parecen del todo claras. Señalaremos, por el momento, las siguientes:

- Urgencia por la lectura del último Lacan, o más bien por el Lacan inmediatamente anterior a la crítica deleuzeana, fundamentalmente de *Lógica del fantasma*, para comprobar si es cierto lo que Cottet, Jorge Alemán o Žižek exponen: las observaciones de Deleuze al psicoanálisis no harían justicia a Lacan e incluso constituyen un plagio de éste. Nosotros tendremos que defender a Deleuze planteando la siguiente pregunta: ¿no será que se está leyendo a Lacan desde Deleuze? ¿No ocurre que Deleuze se adelantó a este trabajo tardío de Lacan y fue, además, mucho más allá?
- El goce lacaniano, que estos pensadores proponen como análogo al deseo puro deleuziano, ¿no sigue preso del deseo como carencia, ya que tal goce es el re-

[168] Cfr. Para perseguir este tema ver J. Alemán: *Lacan en la razón postmoderna*. *op.cit*, cap. 1: "Introducción a la antifilosofía. La filosofía y su exterior", pp. 53-83.

[169] Cfr. En este caso ver especialmente cap. 6 de la misma obra: "Alrededor de la hermenéutica del sujeto: Foucault-Lacan/Deleuze y el psicoanálisis", pp. 161-167.

[170] Este asunto de las diferentes concepciones sobre la pulsión de muerte lo trataremos envarios lugares de este trabajo.

[171] *Ibid*. p.167.

[172] *Ibidem*.

[173] *Ibidem*.

[174] Cfr. Hemos dejado de lado a la autora del libro *Deleuze et la psychanalyse*. Presses Universitaires de France. Paris, 2005, Monique David-Ménard, que acusa un problema a la hora de estudiar las relaciones entre Deleuze y Freud, dado que el segundo pertenecería de lleno a la razón psicoanalítica y desde ésta, la filosofía tendría, como dice Lacan, algo de sistema paranioco y, por tanto, de psicosis y delirio de completud, mientras que el psicoanálisis operaría a partir de la asunción de parcialidad; y el primero, Deleuze sería un filósofo que participaría, por tanto, de este pensamiento delirante. La filosofía podría recriminar, según esta pensadora, al psicoanálisis, el no explicitar sus fundamentos y el no tender hacia una reforma del entendimiento y de la perspectiva ética. El psicoanálisis criticaría el sistematismo de la filosofía. No hemos tomado en cuenta la contribución de esta pensadora francesa porque entendemos que parte de una concepción errónea ya que entiende que Spinoza, punto de partida de Deleuze, se encuentra dentro de las concepciones medievales adecuacionistas de verdad y no se encarga de las pasiones tristes. Nosotros entendemos que Spinoza sí dice qué hacer con las pasiones tristes: huir de aquello que nos las produce, conocer su causa para mejor establecer dicha huída e impedir que ocupen gran parte de nuestro tiempo. En cuanto a las teorías de la verdad, nosotros entendemos que Spinoza se sitúa más bien dentro de las corrientes construccionistas que comprenden que las representaciones humanas de la realidad son perspectivas y no capaces nunca de agotar la infinita virtualidad de la Naturaleza. Monique David-Ménard, como la generalidad de pensadores hegelianos-lacanianos, reivindica lo negativo como constitutivo de los individuos y de la subjetividad.

gusto en la prohibición y en la culpabilidad, en la renuncia a la que nos obliga la Ley y el orden simbólico?¿no es este un goce que nos condena a la repetición improductiva de lo angustiante y de la tortura psicológica que detiene nuestra producción deseante en encapsulamientos y en personajes míticos?

— ¿Hay un posthumanismo en Lacan como lo hay en Deleuze? ¿Hay una crítica al Capital en Lacan políticamente potente como la que encontramos en Deleuze? ¿Y a la concepción de la mujer y al orden patriarcal? Y, finalmente, ¿cómo entender las alabanzas de Lacan a la dialéctica y a Hegel y, al mismo tiempo, entenderlo no solo como antidialéctico sino como ligado al marxismo no hegeliano?

### 1.2.4. Nuestra línea: la ventaja de Deleuze

Francisco José Martínez es uno de los filósofos de este país que ha dedicado parte de su obra al análisis de los conceptos deleuzeanos a partir de su libro *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, siendo reseñable también un artículo suyo titulado "Psicoanálisis *versus* Esquizoanálisis"[175].

En este pensador encontramos la posición alternativa a la que mantenían los lacanianos. Comienza apreciando la indudable intervención del psicoanálisis en la producción deleuzeana. La obra con Guattari aparece como culmen de lo que ya venía siendo un replanteamiento de los descubrimientos psicoanalíticos, deslocalizándolos del ámbito familiar. El Inconsciente se entiende como proyecto, como algo que hay que crear y no como un monolito acabado y clausurado en el pasado cronológico. Además, se basaría más en el modelo de la psicosis que en el de la neurosis, no sería privado, personológico ni edípico[176]. El deseo se vería como inmanencia y como algo totalmente diferenciado del placer[177], que constituiría precisamente la clausura del

[175] F.J. Martínez Martínez: "Psicoanálisis *versus* Esquizoanálisis". Revista Asoc. Española de Neuropsiquiatría nº 5, mayo-dic. 1982.

[176] F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática. op.cit.* p. 37. Encontramos, eso sí, un punto de discordia con el pensador guattariano y es que él afirma que el Inconsciente no cesa de evolucionar en el curso de la historia. Tal vez esta sería la visión otoginal de Guattari. Sin embargo como primer principio ontológico en Deleuze, el inconsciente no podría evolucionar puesto que no sería un Inconsciente representado por una simbólica cultural que se fuera desplazando con el tiempo. Precisamente nos parece que este es uno de los puntos fundamentales en los que Deleuze se aleja del inconsciente freudiano y junguiano.

[177] Cfr. A lo largo de nuestro estudio sobre la noción de Inconsciente Ontológico en Deleuze, hemos prestado atención a lo que constituye la maquinación propia de éste, es decir, al deseo. El tratamiento del concepto de deseo en Deleuze tiene por objetivo reformularlo para desprenderlo de la carencia. La intención es poder mostrar el sentido productivo del deseo, de un deseo que se mueve en un plano de inmanencia sin ser, por tanto, transcendido por la espera de un placer que lo interrumpa. De este modo, intentamos, con Deleuze, independizar la capacidad deseante productiva del consumo extensivo de objetos tal y como el capitalismo quisiera. Pensamos que Deleuze se basa plenamente en las concepciones de Spinoza, para el cual, el deseo es potencia y constituye la esencia del ser humano y de todas las cosas que perseveran en su existencia. Este deseo esencial no tendría ligazón alguna con la búsqueda de placeres que conllevan según advierte Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, cierta amargura que





deseo. Además, el deseo pasará a una dimensión ontológica, desplegándose así en el terreno presubjetivo.

F.J. Martínez no observa un cambio de rumbo entre *Lógica del sentido* y *El Anti Edipo*. En la primera obra reformularía los conceptos filosóficos de esquizofrenia y perversidad a partir de la comparativa literaria entre Artaud y Carroll, entre el lenguaje del abismo y el de la superficie. Estos polos conllevan además distintos modos del sinsentido, distintas experiencias del tiempo. A partir del uso de Melanie Klein, se comienza a perfilar también el polo paranoico, asociado al objeto bueno (completo) que se muestra como retirado, como organizador transcendente. La perversidad se liga, en el análisis sexual, a las zonas erógenas (y a los objetos parciales) que conforman, en todo caso, síntesis disyuntivas, pero que no están destinadas a reunirse en síntesis dialéctica que, unificándolos, las haga desaparecer. Estas zonas conforman la superficie plural. El concepto de Edipo se presenta como proceso de adquisición de una categoría ética: la intención, que está emparentada con la imagen. La imagen queda desligada de la acción real y el sujeto querría únicamente ser responsable de la primera pero no de la segunda. En *Lógica del sentido* se acepta ampliamente a Freud a condición de verlo como intelectual que solo nos habla de acontecimientos. Y aquí surge el especial interés por el fantasma, que aparece con ocasión de la herida narcisista que provoca la castración, condición de posibilidad del pensamiento. El fantasma está comprendido al modo lacaniano: no hay origen del fantasma sino fantasma en el origen.

En *El Anti Edipo*, Deleuze inscribía la cuestión de la represión originaria dentro del concepto de cuerpo sin órganos y de sus relaciones con las máquinas deseantes. Aquí entendemos que estas relaciones podrían encajar bastante bien en los conceptos freudianos de Eros y Thanatos, funcionando al modo de *Más allá del principio del placer*. Según F.J. Martínez, Deleuze y Guattari consiguen una perfecta síntesis entre Freud y Marx, cosa que no se había logrado en el ámbito del freudomarxismo[178], ya que mantenían, entre otras cosas, la construcción idealista de Edipo, a excepción de Reich, cuyas aportaciones en la disolución del Edipo como punto de partida y en su reformulación como punto de llegada, serán tenidas muy en cuenta en este trabajo.

Recogemos, sobre todo, la propuesta de investigar cómo Deleuze y Guattari buscan la configuración de una psiquiatría materialista politizada, abriendo la clínica al

disminuye la potencia o capacidad de obrar: "*Por lo que respecta al placer, el ánimo queda tan absorto como si descansara en el goce de un bien, lo cual le impide totalmente pensar en otra cosa. Pero tras ese goce viene una gran tristeza que, aunque no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente*" (*Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Ed. Alianza. Madrid, 2006. p. 78).

[178] En "Quatre propositions sur la psychanalyse" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 79, Deleuze explicita las razones por las que sus planteamientos se alejan del freudomarxismo: en primer lugar, el freudomarxismo seguiría prendido de cierta dogmática o vuelta a los textos sagrados de Marx y de Freud y, en segundo lugar y con mayor importancia, el freudomarxismo querría combinar el funcionamiento de lo que siguen considerando dos economías distintas: la política y la libidinal. Deleuze entiende que ambas economías son una y la misma.

ámbito social. No obstante, no debemos olvidar que la clínica no se desecha pero sería una aplicación del modelo ontológico como cualquier otra.

Por nuestra parte queremos dar cuenta, por un lado, de la importancia del pensamiento psicoanalítico para la comprensión de la obra deleuzeana (o al menos para la comprensión de muchas de sus zonas), y por otro, de la crítica que ésta supone a la pervivencia de algunos rasgos del pensamiento de la representación en el seno del psicoanálisis[179], respondiendo a la incansable disposición nietzscheana de invertir el platonismo[180] y produciendo una interesante desterritorialización de esquemas y conceptos freudianos y lacanianos.

A pesar de la crítica que acometemos desde una de las perspectivas de la postmetafísica, la obra de Freud supone, en todo caso, una contribución de suma importancia para la filosofía contemporánea e incluso una de las condiciones de posibilidad para el pensamiento postmetafísico. Estamos trazando una línea teórica que pone su énfasis en las relaciones entre subjetividad (o procesos de subjetivación) y deseo, entendiendo al deseo como la vibración que recorre la Substancia (en sentido spinozista) y al individuo deseante como modo. Deleuze, y el encuentro Deleuze-Guattari, mal podría entenderse obviando las aportaciones conceptuales del psicoanálisis, que recorren gran parte de su obra, en un original agenciamiento, ya sea para su apropiación, para su matización o para su desterritorialización. Asimismo, mal podría comprenderse el pensamiento postestructuralista, al que Deleuze pertenece, sin referencia alguna a los desarrollos del estructuralismo, que como nuestro filósofo declara, ha desplazado las fronteras dentro de la filosofía[181]. Y ya que de lo que vamos a tratar aquí es de psicoanálisis, de su redescubrimiento del inconsciente y de su tratamiento del deseo, se nos antoja oportuno enfatizar, sobre otros, el estructuralismo lacaniano, al cual, además, puede considerarse ya como el comienzo de una grieta en el propio pensamiento estructuralista, grieta que lo abre a sus propias posibilidades de cambio o de reconstrucción (o para decirlo con Deleuze, de fuga). Doblemente interesante es si consideramos la ambivalencia que parece flotar en la relación de Lacan no solo con Deleuze sino con el conjunto del pensamiento francés de la diferencia. En este sentido declara Deleuze: "*...me pareció que, si encontrábamos los conceptos adecuados (...) todo funcionaría mejor que con unos conceptos* (falo, estructura, significante...) *que ni siquiera son los de Lacan creador sino los de cierta ortodoxia que se ha constituido a*

[179] Cfr. Especialmente nos fijaremos en uno de los rasgos del pensamiento representativo que es la instauración de un fundamento, como podría ser el Edipo o el Falo, que tendría un carácter absoluto dado que todo se referiría a él, obteniendo de esta referencia su sentido y consistencia. Esta noción de fundamento habría obligado a la cultura metafísica occidental a pensar el Ser desde los caracteres del poder y la lógica de dominio (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* pp.88-89).

[180] Cfr. Según las palabras de G. Galván en Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. *op.cit.* p. 97-98, invertir el platonismo sería luchar contra la introducción de un plano transcendental moral. Nosotros hablamos casi siempre de pervertir el platonismo por cuanto "*El antiplatonismo se encuentra en el seno del platonismo como su enemigo y su doble...*" (*Ibid.* p. 92).

[181] G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* p. 89 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 90).





*su alrededor. Lacan dice:"nadie me ayuda". Nosotros le hemos ayudado esquizofrénicamente. Precisamente porque tenemos una gran deuda con Lacan, hemos renunciado a nociones como la estructura, lo simbólico o el significante, malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido distorsionar para mostrar su reverso*"[182]. Con respecto a esta relación de ambigüedad con el psicoanálisis en general, Deleuze justifica: "*Como si se pudiese reprochar a alguien el tener una relación ambigua con el psicoanálisis sin mencionar primero que el psicoanálisis está formado por una relación ambigua, teórica y prácticamente, con lo que descubre y las fuerzas que maneja*"[183]; "*Tres elementos coexisten: el elemento explorador y pionero, revolucionario, que descubría la producción deseante; el elemento cultural clásico, que lo basa todo en una escena de representación teatral edípica (¡el retorno al mito!); y por último, el tercer elemento, el más inquietante, una especie de extorsión sedienta de respetabilidad, que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar, una formidable empresa de absorción de plusvalía, con su codificación de la cura interminable, su cínica justificación del papel del dinero, y todas las fianzas que da al orden establecido*"[184].

Comencemos por valorar algunas de las aportaciones que, al menos a nuestro entender, introduce la obra freudiana. La más llamativa tal vez sea la crítica que su obra supone a la hegemonía y exclusividad psíquica, racional y epistemológica de la conciencia, a partir del descubrimiento o de la formulación de un inconsciente (aún siendo todavía psicológico y no ontológico, como aquí lo reivindicaremos), que viene a desestabilizar la primacía del yo reflexivo y del voluntarismo en el funcionamiento psíquico. Unida a esta crítica aparece inherente otra, dirigida contra el racionalismo humanista, que obliga a reproponer la racionalidad, y tal vez, a considerar la posibilidad de un pensamiento sin sujeto. Por otro lado, encontramos en Freud una reformulación del cuerpo como organismo libidinal, diferente del cuerpo puramente biológico y, a consecuencia, el asentamiento del concepto de pulsión, como fuerza distinta, a su vez, del instinto. Podemos apreciar también una crítica a la neutralidad y a la causalidad lineal de los discursos, en función de la intervención del deseo inconsciente en su producción[185]. Freud prefigura el énfasis lacaniano en la importancia de los "sistemas simbólicos" y en particular del lenguaje. El psicoa-

[182] G. Deleuze: *Pourparlers. op.cit.* pp. 24-25 (*Conversaciones. op.cit.* p. 26).

[183] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 140 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 123).

[184] *Ibidem.*

[185] Cfr. Deleuze se hace cargo de este asunto, recogiendo la distinción de Reich entre interés, como catexis preconsciente, y deseo como catexis inconsciente. Para ello ver G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* pp. 306-310 (*El Anti Edipo. op.cit.* pp. 354-360), donde se aclara que no es un problema de ideología sino que existe una catexis libidinal inconsciente del campo social, que coexiste pero no tiene necesariamente que coincidir con las catexis preconscientes o con lo que éstas deberían ser, que responden a intereses de clases opuestas. Las catexis inconscientes se hacen según posiciones de deseo y pueden asegurar la sumisión general a una clase dominante, deseando su propia represión en el sujeto que desea (catexis inconsciente de tipo fascista); o puede ser revolucionaria y coexistir con una catexis de interés reaccionario. La catexis inconsciente reaccionaria sería adecuada al interés de la clase dominante, pero procediendo por su cuenta en términos de deseo. Deleuze está tratando del intenso poder de catexizar y contracatexizar en el inconsciente.

nálisis además tiene inevitables consecuencias políticas. Como ocurría con Hegel, unas veces nos parecerán posiciones acomodaticias e incluso discursos del poder, pero otras veces veremos en Freud una potente crítica de la cultura, si bien es cierto que esta crítica de la cultura, más bien pesimista y a menudo cientificista, parece poblada por la ironía, haciendo resonancia con el resentimiento platónico. Sin embargo oigamos a Deleuze al respecto y podremos observar cuál es el platonismo (el idealismo) que verdaderamente le preocupa: "*El objeto de nuestros ataques no es la ideología del psicoanálisis sino el psicoanálisis en cuanto tal, tanto en su práctica como en su teoría. Y no hay, en este aspecto, contradicción alguna en sostener que el psicoanálisis es algo extraordinario y, al mismo tiempo, que desde el principio marcha en una dirección errónea (...) Lo que nosotros llamamos idealismo en psicoanálisis es todo un sistema de proyecciones y reducciones propias de la teoría y de la práctica del análisis: reducción de la producción deseante a un sistema de representaciones llamadas inconscientes...*"[186]. Creemos que el psicoanálisis contiene una dimensión de distanciamiento crítico del "Sistema", no sin mantener a la par ciertas complicidades, queridas o no, con el mismo. Continuemos, no obstante, con un asunto que nos interesa especialmente: el del sujeto. El psicoanálisis va a llamar sujeto psíquico a aquel engranaje procesual que hace que un cuerpo biológico hable, es decir, simbolice, y así, se inscriba en los sistemas y prácticas de una cultura. Mientras las diferentes psicologías habrían enfatizado la supuesta unidad, coherencia e integración de las cualidades racionales, conscientes y voluntarias de ese Sujeto, el psicoanálisis lo va a declarar como dividido al menos en dos partes, siendo la determinante la inconsciente y no la conciencia o autoidentidad. Esa instancia tendría, entendemos, una (a)racionalidad diferente y propia, a menudo en relación tensa con la otra.

Aquí entendemos el paso de *Lógica del sentido* a *El Anti Edipo* como un proceso de politización pero no como una ruptura. En este proceso la recepción del psicoanálisis se lleva hacia productividades políticas. Deleuze abre las puertas a la posibilidad de la economía política con la demanda de un agente colectivo de enunciación, de tal forma que lo revolucionario no se inscriba en el ámbito meramente subjetivo[187] ya que los procesos de subjetivación son entendidos como con vocación propiamente política[188]. Nos aventuramos a decir que en la filosofía política de Deleuze hay algo más que micropolíticas o que, en todo caso, se entienden las micropolíticas como algo que va más allá de lo subjetivo o que está más acá de la instauración despótica del significante. Lo revolucionario se reformula a partir de la lógica del Acontecimiento, de la brecha, del siempre por llegar y ya pasado, dado que es este desajuste entre las series el que permite hablar de lo subversivo. Deleuze hace patente una potencialidad del Inconsciente y del deseo en los procesos de subjetivación que va más allá del individuo y sus máscaras. La potencialidad que se abre está conectada con el hecho de hacer del Inconsciente y del deseo conceptos propios de una ontología política, es decir, de una propuesta de construcción de comunidad. Esta potencialidad permaneció, por el psicoanálisis, cerrada sobre sí misma, a partir de la trágica escisión individuo-Estado o incluso individuo-sociedad, marcada por *El malestar en la cultura*. No creemos que Lacan lance esta potencialidad, si bien es cierto que plantea las paradojas del sujeto yoico freudiano. Así, la crítica deleuzeana al psicoanálisis dará lugar al potencial político (proyecto para construir un agente colectivo de enunciación) no explorado por este último, y también a movimientos como la Teoría *Queer*, el feminismo de la deconstrucción de las identidades sexuales y el feminismo de la diferencia sexual. Para terminar formularemos dos matizaciones: Pretendemos huir de cualquier tipo de estancamiento en la figura de Lacan. No creemos oportuno privilegiar a Lacan como representante de una psicoanálisis hegemónico con el que discute Deleuze, sobre todo porque entendemos que la figura fundamental con la que Deleuze ajusta cuentas es con Freud. Este ajuste lo hará, por supuesto, dialogando con otros intelectuales de la órbita psicoanalítica que forman el ambiente contextual de la obra deleuzeana e incluso de la obra postestructuralista en general. De entre ellos, Deleuze preferirá a unos que a otros, siguiendo sobre todo la fractura abierta por Reich. Entendemos que en ningún momento es injusto con Lacan, ni en sus denuncias ni en sus influencias, siempre reconocidas. En una segunda matización, queremos insistir en el devenir deleuzeano que nunca Lacan hubiera recorrido: se trata de un devenir político, que en la obra de Lacan quedaría inhabilitado, debido, sobre todo, a su concepción estructuralista de lo simbólico. Creemos que esta limitación la advierte bien Judith Butler cuando dice que hay en Lacan una pretensión universalista, a través de lo simbólico cultural, que castra de antemano cualquier proyecto político al considerar que esa universalidad simbólica es irreductible a lo social: "*En Lacan lo simbólico se define en términos de una concepción de las estructuras lingüísticas que son irreductibles a las formas sociales que toma el lenguaje. De acuerdo con el estructuralismo, lo simbólico establece las condiciones universales bajo las cuales se posibilita la socializad, es decir, la comunicabilidad de toda una utilización del lenguaje (...) El punto de vista lacaniano insiste en que hay un ideal y una demanda inconsciente que se hace a la vida social que permanece irreductible a causas y efectos atribuibles socialmente. El lugar simbólico del padre no cede a las demandas de una reorganización social de la paternidad. En cambio lo simbólico es precisamente aquello que marca los límites de cualquier esfuerzo utópico de reconfigurar y de revivir las relaciones de parentesco a cierta distancia de la escena edípica*"[189]. Podemos advertir

[186] G. Deleuze: *Pourparlers. op.cit.* 28-29 (*Conversaciones. op.cit.* p. 30-31).

[187] Cfr. En el primer capítulo de *Foucault*. Éditions de Minuit. Paris, 2004. p. 14 y p. 17 (*Foucault*. Ed. Paidós. Barcelona, 1987. p. 30 y p. 33), Deleuze afirma que los enunciados no remiten a un yo o a sujeto transcendental alguno sino que cada enunciado produce el espacio al que puede advenir un sujeto posteriormente. Un poco más adelante, en la p. 27 y p. 62 (p. 44 y p. 83 en la versión castellana) afirma que los enunciados remiten más bien a un murmullo, o tal y como podríamos entender: al Uno del que hablaba Heidegger en *Ser y tiempo*, al "se dice". De hecho, Deleuze aclara en la p. 56 y p. 66 (p. 76 y p. 87 en la versión castellana) que, igual que un sujeto no preexiste a sus enunciados, tampoco lo haría la época .

[188] Los procesos de subjetivación, según Guattari, pueden poner en juego la molaridad siempre que intervengan modelos y representaciones que cargan el devenir del sujeto y lo normalizan al tiempo que lo producen (*Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 150).

[189] J. Butler: *Deshacer el género*. Ed. Paidós, Barcelona, 2006. Cap. 2: "El reglamento del género", p. 74. Es interesante leer el comentario completo que la filósofa hace en las pp. 73-78, sobre la imposibilidad lacaniana para profundizar en política y en la creación de vidas más habitables, así como sobre la función legitimadora de un determinado estatus social del psicoanálisis estructuralista, que le impediría en todo momento alzarse como agente social instituyente.

a partir de esta lectura de Butler, una total pertinencia en los esfuerzo deleuzeanos por construir una crítica del psicoanálisis que le permita a éste salir de su ensimismamiento y trazar sus potencialidades políticas volviendo al ámbito propio del Inconsciente que no deja de ser lo social en sentido constituyente.



# 2. LA RECEPCIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN EL PENSAMIENTO POSTESTRUCTURALISTA

Comenzamos este capítulo explicando algunas cuestiones sobre el psicoanálisis estructural de Lacan, por parecernos que hace de eslabón entre el psicoanálisis clásico y el pensamiento postestructuralista, trayendo a Freud al escenario de la Francia de los sesenta. Por ello, presentaremos algunas aportaciones de Lacan relativas a la problemática del significante y del Inconsciente. A partir de ahí, exponemos cómo se produce su recepción en tres pensadores postestructuralistas: Derrida, Foucault y Lyotard, viendo qué aspectos critican cada unos de ellos y así, cómo modulan posiciones en torno al discurso psicoanalítico. Al final de este capítulo, establecemos cuáles han sido los motivos y las recurrencias asignables a la recepción crítica del psicoanálisis por parte del postestructuralismo, para sacar conclusiones que nos conduzcan a la resolución del siguiente problema: ¿podemos hablar de una postura propiamenmte postestructuralista ante el psicoanálisis o, más bien, encontramos una serie de planteamientos y de preocupaciones heterogéneas no agrupables? Pudiendo encontrar una comunidad de enfoque, facilitamos la tarea de situar la obra de Deleuze.

## 2.1. EL MALENTENDIDO CON LACAN

Hagamos, pues, una primera parada en Lacan, para exponer lo más brevemente posible, sus principales aportaciones al psicoanálisis. En muchas ocasiones se habla incluso de una reinvención del psicoanálisis por parte del pensamiento lacaniano, una reinvención que va a descolocar esta disciplina del centraje cientificista al que Freud parecía condenarla, y que va a ligarla a la filosofía, al movimiento estructuralista y al problema del lenguaje. No obstante, en el propio Freud encontrábamos el germen de todas estas potencialidades pero faltaba un reconocimiento explícito de su ligazón con temáticas propiamente filosóficas. La "necesidad" de conseguir el estatuto epistemológico de ciencia para reivindicarse como verdadero conocimiento hacía que Freud intentase por todos los medios desligarse de la especulación y la vaguedad que muchas veces se atribuía al pensar filosófico. Expresamente se pronunció acerca de la herencia shopenhauariana y nietzscheana que desde algunos sectores se le atribuía diciendo que las coincidencias no revelan ni una deuda intelectual ni una confluencia

metodológica[190]. La figura de Lacan supone la inmersión, de lleno, del psicoanálisis en el campo de la filosofía y la concepción del psicoanálisis freudiano como sistema filosófico que indaga problemas ontológicos, epistemológicos, antropológicos, éticos, políticos, estéticos...

El asunto de la recepción postestructuralista del psicoanálisis es muy complejo, debido a la ambivalencia y al continuo desplazamiento de las posturas postesrtructuralistas ante el psicoanalisis. Lo que sí constatamos con claridad es la profunda intimidad que los liga: cada vez que en la obra de Derrida, Foucault, Lyotard o Deleuze, aparece una transformació en la lectura de Freud, Lacan, Melanie Klein, etc., reelaboran o revisan el conjunto su propia obra. Así, entendemos que el psicoanálisis tomado de uno u otro modo, es uno de los pilares del pensamiento postestructuralista, en absoluto indiferente a esta disciplina, en la que, según todos ellos, "ya estamos", ya la habitamos querámoslo o no. Podemos decir que el movimiento postestructuralista francés lleva a cabo, como no se había hecho nunca antes, una "crítica de la razón psicoanalítica" y un debate en torno a las síntesis del Inconsciente.

Los postestructuralistas despiertan en medio de un psicoanálisis ya estructuralista, el psicoanálisis lacaniano. Relaciones ambivalentes, por tanto, con el psicoanálisis y el movimiento estructuralista: relaciones ambivalentes, por consiguiente, con el modelo de pensamiento encarnado en la figura de Lacan. Además, el mismo Lacan supone una de las primeras fisuras por su modo de proporcionar aperturas o mejor, casillas vacías, a la estructura, cuestión que lo emparentará, en cierto modo, con el postestructuralismo francés. Además, tanto en el caso de Lacan como en el caso de Althusser (al cual volveremos preferentemente en la última parada de nuestro viaje, dedicada al Inconsciente políticamente constituyente), encontramos, en sus obras más tardías, la influencia de aquellos postestructuralistas que los tuvieron antes como maestros. Esto complica aún más la investigación de todos estos movimientos de recepción mutua.

Lacan propone un retorno a Freud considerándolo dentro del panorama filosófico. Dirá que hay pensadores que no pueden ser superados: Platón, Spinoza, Hegel, Marx y Freud, por mucho que puedan ser revisados o transportados a otro panorama. No obstante, esa vuelta a Freud constituirá un nuevo movimiento de delimitación de zonas y obscurecimiento de otras (por ejemplo, se difumina la demarcación, que en Freud habría sido clara, entre procesos primarios y procesos secundarios[191]). La obra de Lacan, de difícil lectura, presenta, a menudo, sentencias enigmáticas y enunciados llenos de obscuridad. Lacan prefería la oralidad a la escritura, por la importancia que atribuye a este acto como vehículo para el desvelamiento de la verdad del deseo y para transmitir todo lo que la conciencia, todo lo que el saber, ignora de sí mismo. Lacan pone el acento en el problema del lenguaje, sosteniendo la necesidad o conveniencia

[190] Cfr. Esta cuestión se trata pormenorizadamente en J. Derrida: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Ed. Siglo XXI. México D.F., 2001. pp. 254-260.

[191] Sobre la clara distinción entre procesos primarios y secundarios en Freud ver F. Guattari: *L'inconscient machinique. op.cit.* p. 174 en nota a pie.





de eliminar el referente de todo signo o discurso hasta el punto en el que el lenguaje solo remite a sí mismo. La estructura que propone Lacan es algo heterodoxa ya que el operador principal, el centro estructural, que es ocupado por el Falo, es más bien un centro desocupado que consiste en una ausencia. Esto es lo que servirá a Deleuze, en *Lógica del sentido*, para teorizar el tema de las series móviles gracias a una casilla vacía y también para reformular el sistema platónico en términos de Idea retirada a las alturas. El campo de los efectos muestra sus determinaciones causales-estructurales y, al mismo tiempo, las oculta y deforma. Así, Lacan retomará los conceptos teóricos platónicos de esencia y apariencia. La estructura es una configuración compuesta por un número pequeño y finito de lugares que poseen una función definida formalmente en la relación que cada uno tiene con los otros. Se trata de algo semejante a la *symploké* platónica de las Ideas, solo que sería una *symploké* móvil. Las estructuras se constituirían y se transformarían de acuerdo con sus posibilidades, componiéndose los lugares y funciones de diversas maneras[192]. La estructura sería una función-operador: "*La noción de totalidad sólo interviene si estamos ante una relación cerrada con un correspondiente, cuya estructura es solidaria...*"[193]. Lacan llegará a hacer equiparable la estructura y el significante: "*La noción de estructura es ya en sí misma una manifestación del significado (...), la noción de estructura y de significante se presentan como inseparables (...) cuando analizamos una estructura, se trata siempre, al menos idealmente, del significante (...) Nos situamos en un campo distinto al de las ciencias naturales (en las que nadie se sirve del significante para significar (...) Establecer una ley natural es despejar una fórmula insignificante. Mientras menos signifique más contentos nos ponemos (...) Son un puro significante (...) y gracias a él tendremos el mundo en nuestras manos*"[194]. Su teoría del significante insiste en que el individuo natural prelingüístico tiene que incorporarse a los sistemas simbólicos, a la cultura y, a su través, a la vida social en conjunto. Estos sistemas simbólicos preexisten al sujeto pero también al juego social, que no se constituirá sino en la inmersión cultural-simbólica. Estos sistemas consisten básicamente en el lenguaje. Saussure había definido el signo, unidad mímima del lenguaje, como la relación entre un significante y un significado, siendo el sujeto hablante el lugar de la significación y del sentido. Para Lacan, el discurso está entre la lengua y el habla, tomando de la primera su soporte material (letra), definido por su localización en el propio discurso y por la diferencia existente entre la inscripción de cada letra. Lacan colocará el significado sobre el significante en lugar de hacerlo al revés, mostrando la resistencia propia del significante a la significación y, así, a la representación. La propuesta lacaniana pretende desvincular al significante de la representación, ya que el significante consiste en su diferencia con otros significantes. La cadena de significantes constituye, en cada una de sus operaciones, un sujeto, y cada significante representa el sujeto para otro significante en un proceso de deslizamiento: "*Lo subjetivo aparece en lo real en tanto supone que tenemos enfrente un sujeto*

[192] J. Lacan: *Seminario 3, Las Psicosis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2010. Clase XIV. p. 261: "*La estructura es primero un grupo de elementos que forman un conjunto co-variante*".

[193] *Ibid.* p. 262.

[194] *Ibid.* p. 262-263.

*capaz de valerse del significante (...) y capaz de usarlo del mismo modo que nosotros lo usamos: no para significar algo sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado (...) Hay uso estricto del significante a partir del momento en que, a nivel del receptor, lo que importa no es el efecto del contenido del mensaje, no es el desencadenamiento en el órgano de determinada reacción debida a la llegada de la hormona, sino lo siguiente: que en el punto de llegada del mensaje, se toma constancia del mensaje. ¿Implica esto una subjetividad? (...) No es seguro (...) Esto es lo fundamental. Salvo mi responsabilidad. La distinción del significante está ahí. Tomo constancia del signo como tal. El acuse de recibo es lo esencial...* "[195]. El sujeto implicado en tal deslizamiento es el sujeto de enunciación: el yo, pero un yo que oculta el proceso de su constitución y su significancia así como su propia estructura, que tiene que ser descifrada a través de los efectos de sentido resultantes de las libres asociaciones, lo cual implica enunciar la posición del sujeto en la cadena significante. Así emerge la verdad lacaniana. Esta verdad no es sino el efecto de la estructuración en la que el sujeto se posiciona respecto al código, respecto a la Ley, que asegura la diferencia, la separación y la sustitución de unos significantes por otros, el efecto de cómo el sujeto habita el lenguaje y se coloca en una relación de poder. Ahora bien, la movilización de la cadena significante y la del sujeto que ella constituye, se dirige a la búsqueda de un significante primordial y final, que haga de límite. Este significante lo hace corresponder Lacan con el Falo, cuya búsqueda coincide con el deseo. Este deseo corresponderá a lo que Heidegger denominaba "aspiración al Ser", pero en Heidegger, tal aspiración no se presenta al modo de un estado psicológico, como veremos más adelante, ni tampoco el Ser sería pensado como un significante sino como condición de posibilidad del lenguaje, que no puede ser tenida (demostrada) sino solo señalada. Además, en Heidegger, ese Ser al que se aspira no es, en absoluto, el signo del Poder social. Como en Spinoza, cada uno aspira mejor al Ser si los demás también lo hacen, es decir, la aspiración al Ser es comunitaria y en un mismo sentido. En Lacan en cambio, la aspiración al Falo es una lucha competitiva por el Poder en la que cada uno pierde en cuanto que otro gana[196]. Encontramos, en Lacan, una reformulación de la Idea platónica como Falo, objeto del amor, del amor al saber impulsado por la carencia que el sujeto siente en el seno de su propio saber. Sin embargo, la erótica platónica, al menos como la entiende Heidegger, también se impulsa a partir de una búsqueda común del pensar. Mientras que en Heidegger se concibe la Idea de Bien de modo fundamentalmente ontológico, en Lacan parece tener carácter gnoseológico e incluso moral, haciendo sentir una falta en el saber o incluso una falta de poder. Parece que el sujeto tiende a tener el Falo al igual que el amante platónico tiende a alcanzar la Idea de Bien. Desde Heidegger, podemos aspirar a ella sin cesar para tomarla como horizonte desde el cual conocer, sin ser ella

[195] *Ibid.* p. 266.

[196] Cfr. Además, tal y como lo expresa Deleuze en *Foucault. op.cit.* pp. 32-33 (p. 51 en la versión castellana) el poder es una estrategia y no tanto una propiedad, es decir, que se ejerce, no se tiene. En este sentido se deshace la lógica de la aspiración a la posesión del Falo como símbolo del poder. Además, según podemos leer en la p. 36 (p. 55 en la versión castellana), el poder produciría realidad y verdad más que reprimir.





misma conocida. Sin embargo, Heidegger no hunde este saber del límite en una cuestión de poder social o político-actual.

El sistema significante es, en Lacan, el Inconsciente, del cual dice que está estructurado como un lenguaje. El Inconsciente sería la parte supraindividual del discurso que falta a la disposición del sujeto yoico, y que lo invade y lo sorprende con formaciones a las que no puede atribuir sentido. Lacan denomina fantasmas a las escenas en la que el deseo inconsciente se presentaría como realizando o alcanzando al Falo. No sabemos cómo entender tal cosa, a no ser que asimilemos el hecho de alcanzar el Falo al hecho de hacerse con el poder o de ser satisfecho por el otro en las propias demandas vehiculizadas a través del lenguaje y de sus lagunas[197]. Nosotros vemos en esta aspiración al Falo un aire de conquista y de rivalidad que nada tiene que ver con el deseo del Ser ontológico propio de los griegos y de Heidegger, que en ningún momento están hablando de un deseo destinado al consumo.

El sujeto psicoanalítico es un sujeto escindido en dos cadenas significantes, una consciente y otra inconsciente (discurso del Otro), separadas por la operación que da lugar al sujeto, es decir, por la represión primaria, por la que la cadena significante sufre la caída de significantes al campo del inconsciente. El proceso psicoanalítico trataría de reconstruirlo. La denominada por Freud "fantasía inconsciente" consiste en intentar representar las irrepresentables estructuras fundantes del sujeto. Tenemos un Lacan que inicia así una crítica a la teoría moderna de la representación, que consistiría en afirmar que cada dominio (pensamiento, lenguaje, arte...) no funciona con elementos que sean presencias delegadas de otros territorios, sino que operan con elementos propios, siendo lo Real también un registro, pero un registro inaccesible a la experiencia subjetiva, irrepresentable, semejante al noúmeno kantiano o a la Substancia spinozista. No obstante, el psicoanálisis parece pretender orientarse o incitar a lo Real. Lacan va a romper con las correspondencias significado-significante para presentar una periodicidad variable del significado: la secuencia de significantes reformula retroactivamente al significado, con lo que el emisor solo entiende lo que ha dicho después de decirlo.

El Edipo, entendido como Complejo, es para Lacan un mito, así que reformula la teoría de Edipo como estructura, convirtiéndose las figuras parentales en operaciones del sujeto que asimismo lo constituyen como tal. Son códigos en los que el sujeto se incorpora: "*El complejo de Edipo (...) Su grado de elaboración sólo es tan esencial para la normalización sexual porque introduce el funcionamiento del significante en tanto tal en la conquista del susodicho hombre o mujer (...) Es necesario que el sujeto adquiera el orden del significante, lo conquiste, sea colocado respecto a él en una relación de implicación que lo afecta en su ser, lo cual culmina en la formación de lo que llamamos en nuestro lenguaje el superyo (...) El superyo plantea la cuestión de saber cuál es el orden de entrada, de introducción, de instancia presente del significante que es indispensable*

[197] Cfr. Para seguir esta cuestión en términos lacanianos ver J. Alemán y S. Larriera: *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*. Ed. Miguel Gómez. Málaga, 1998. pp. 262-266.

*para que un organismo humano funcione, organismo que no sólo debe vérselas con un medio natural, sino también con un universo significante"*[198]. No obstante, este Edipo estructural adquiere mayor universalidad que la Freud le atribuye. De tal forma ocurre que el sujeto queda prendido al deseo del Otro, ya que si se desvinculara perdería su identidad, la subjetividad autónoma que requiere la asunción de una falta, y si no se desvinculara, no adquiriría independencia ninguna. Por eso dirá Lacan que la producción de un sujeto implica la alienación en los significantes del Otro. Lacan afirma que "el deseo es el deseo del Otro". Podemos interpretar aquí cuatro cosas: se desea al otro, se desea lo mismo que desea el otro, se desea ser deseado por el otro y se desea desde el inconsciente. Las tres primeras modalidades apuntan al Falo, significante de una completud inicial o supuestamente inicial. Parece que se habla de un todo imposible pero de un todo al que, no obstante, se aspira. De ahí la afirmación lacaniana de que lo Real es imposible, es imposible para el sujeto, es irrepresentable. La cuarta modalidad nos lleva a otra cuestión, cuyo carácter seguimos en nuestra investigación: el deseo es maquinado desde el Inconsciente, el verdadero Otro.

Lacan entiende que la lengua es una estructura, un conjunto de signos incompleto que conecta el sentido con el goce y que estructura el cuerpo humano (un cuerpo que sería naturalmente sexuado), apartándolo de la armonía natural e inscribiendo en él una herida que resulta esencial en la comprensión de la existencia humana: "*El cuerpo mismo es originalmente este lugar del Otro, puesto que ahí desde el origen se inscribe la marca en tanto significante*"[199]. Solo como resto, como consecuencia colateral de esta operación, surgiría el inconsciente. Esto está muy alejado del Inconsciente propuesto por Deleuze, así como del Inconsciente que homenajea Nietzsche. Deleuze está tratando con un Inconsciente constituyente, no constituido. De este modo, dada la desemejante forma de valorar la génesis y la naturaleza del Inconsciente, encontramos, en consecuencia, también un modo totalmente diferente de entender el deseo (o en palabras de Lacan, el goce) como actividad propia del Inconsciente. Lo que aquí también está en juego es la concepción del fantasma. En Lacan, el deseo del inconsciente es fantasmático y así, el acceso a lo Real está filtrado por el fantasma, que es la obra que el significante ha realizado en lo Real. De este modo, el inconsciente sería una instancia estéril que no maquina sino que invoca una escena en la que queda atrapado todo deseo, circulando por unos cauces prefijados que nunca es capaz de desbordar. Se está negando la capacidad del deseo para reinventarse, es decir, para retrotraerse a su punto cero y comenzar de nuevo el camino. Para el Deleuze de *El Anti Edipo*, el fantasma es un extraño en el Inconsciente: se trata de una inoculación de la conciencia, de un inconsciente cargado por el código social, de una invasión del significante. El fantasma es un dique que se inventa para refrenar al Inconsciente, pero no es propio de éste. Esto tiene también importantes consecuencias en el ámbito de la

[198] J. Lacan: *Seminario 3, Las Psicosis*, Clase XIV. *op.cit.* pp. 269-271.

[199] J. Lacan: *Seminario 14:Lógica del fantasma*. Clase 20. Del 31 de Mayo de 1967. http://www.tuanalista.com/Jacques-Lacan/14956/Seminario-14-La-logica-del-fantasma-pag.1.htm





sexualidad[200]. En Deleuze hay un más allá del fantasma, que está, sin ir más lejos, en el cuerpo. Lacan dice que el cuerpo marcado por el lenguaje ya no es el cuerpo biológico, ya no es el organismo. Para Deleuze, el cuerpo nunca ha sido el organismo[201], sino que precisamente se pondrá a funcionar como organismo bajo una representación, bajo una operación del pensamiento que tiene el lenguaje a la base. Del mismo modo que a partir de Foucault, ya no se puede hablar de la sexualidad o de la relación sexual como algo natural pre-discursivo (lo cual nos impediría seguir a Lacan en su concepción, según la cual en el ser humano se produce un choque traumático entre el cuerpo y la palabra, que rompe con la armonía animal-natural, basada en el comercio sexual entre hembras y machos y que impide en el ser humano la vivencia real de la relación sexual y de la vida en general, dado que no gozamos ya del sexo sino del Falo, de la Ley, a través del sexo). Tampoco a partir de Deleuze podemos hablar de un organismo natural no inventado por el discurso, por la representación y por el lenguaje predicativo. Vemos aquí dos ejemplos que nos permiten escapar del discurso genitalista y simbólicamente heterocentrado de Lacan, para adentrarnos en un cuerpo sin órganos y en una vivencia del deseo y del placer del cuerpo más allá del sexo y de cualquier otra territorialización excluyente. Al contrario que Lacan, nuestros pensadores entenderán que si la sexualidad es posible, es únicamente, debido al discurso y como invención suya. Para Lacan, la imposibilidad del goce total de la relación sexual, nos lleva a la búsqueda de, al menos, un goce parcial en el fantasma, que sería la escena sustituyente[202]. Para Deleuze, la dependencia respecto del fantasma inoculado, nos impide experimentar el deseo puro y el goce del cuerpo como instancia vibrante que se manifiesta precisa y únicamente en la relación con el exterior que lo recorre. Además Lacan cifra la imposibilidad de la relación sexual en la imposibilidad de cualquier comunicación no vehiculizada por el lenguaje. Sin embargo, con Deleuze y Guattari se abre totalmente el ámbito de la comunicación de los inconscientes[203]. Como diría Bataille, en la

[200] Cfr. Para observar algunas de estas consecuencias analizadas en un contexto crítico, que pretende la debilitación del fantasma como condición de posibilidad para una reformulación de la sexualidad, ver B. Castellanos: "Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista". *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 17, 2008.1/1. ISSN 1578-6730. http://www.ucm.es/info/nomadas/17/belencastellanos.pdf sobre todo la última parte: "Las fantasías y las miserias de la sexualidad". p. 6-8.

[201] Cfr. Ver "Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la filosofía de Gilles Deleuze" en J. Rivera y M. C. López (coordinadores): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas. op.cit.*

[202] J. Alemán y S. Larriera: *Existencia y sujeto*. Ed. Miguel Gómez. Málaga, 2006. pp. 19-20.

[203] Cfr. La cuestión de la comunicación de inconscientes no es totalmente original de Deleuze y Guattari. De hecho la práctica psicoanalítica la preveía en relación al diálogo y la escucha entre paciente y analista cuando advierte de que el paciente debe acostumbrarse a la libre asociación, es decir, a "hablar sin pensar" y el analista debe mantener una atención flotante, captando especialmente las paradas, tartamudeos, etc. más que el discurso limpio. De esta manera se esperaba que se diera una comunicación de inconsciente a inconsciente. Para seguir esta problemática podemos consultar H. Bogaert: *La transferencia: una investigación clínica con el test de Rorschach*. Instituto tecnológico de Santo Domingo. Santo Domingo, 1999. Capítulo 6: "La atención parejamente flotante y la comunicación de inconsciente a inconsciente". p. 117 y ss. En R. Páramo: *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales*. Universidad de Valencia. Valencia, 2006. p. 180, se hace referencia al estudio de Freud del arte de Miguel Ángel, en el que capta un las grandes obras artísticas un ejemplo de comunicación de inconscientes entre la obra y el artista y el espectador, gra-

sexualidad humana, en la composición sexual de cuerpos, se daría una comunicación que anularía, temporalmente, la existencia discreta de los cuerpos puestos en juego y que colmaría, en cierto punto, el anhelo ontológico de la continuidad, de la pura pertenencia al *ápeiron*. Ni siquiera se trata, en realidad, de que los inconscientes se comuniquen ya que, en tal caso, estaríamos suponiendo inconscientes psicológicos discretos. Se trata, más bien, de que el Inconsciente acontece en la disposición comunicante en la que los individuos discretos pierden su individualidad. Con Deleuze, hablamos de un Inconsciente Ontológico que viene a equivaler al Pensar del Ser al que, con otros filósofos, hemos denominado *logos* o *nous*, como veremos en el tercer capítulo de nuestro trabajo. El Inconsciente, entonces, se constituye como el límite posibilitante que liga la pluralidad óntica. Sería el enlace sintético-disyuntivo, de tal modo que, más allá de plantear la comunicación entre inconscientes, diremos que en Deleuze, el Inconsciente es, él mismo, comunicación, puesto que se da en el entre de los cuerpos, en el enlace de los mismos. Como decíamos con anterioridad, no debemos pensar el Inconsciente como lenguaje sino como condición de posibilidad del lenguaje.

Lacan habla de goce, como instancia distinta a ese deseo que se agotaría siempre en cada descarga, y de hecho, los lacanianos muestran este concepto de goce como correspondiente al concepto de deseo deleuzeano, ese deseo no de consumo, no ligado a la carencia, no destinado a aplacar las tensiones, sino deseo productor, inagotable, no ligado, eterna promesa de lo nuevo, corazón de la Diferencia. Esta aproximación entre conceptos, que supuestamente permite a los lacanianos acusar a Deleuze de plagio, es, como veremos más adelante, ampliamente dudosa. Dentro de la órbita lacaniana, que valora positivamente a ese Deleuze lacaniano y pre-guattariano de *Lógica del sentido*, obra evidentemente cruzada por la huella de Lacan, rebaja, en cambio al Deleuze de *El*

cias a la gran impresión que provocan. En E. Díaz: *Posmodernidad*. Ed. Biblos. Buenos Aires, 2005. p. 134, se habla de la iniciación en la comunicación de inconscientes entre madre e hijo en la crianza. También resulta interesante la información empírico-terapuética que aporta L. Cencillo en *Sexo, comunicación y símbolo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1993. p. 121. En textos más especializados se nos habla de la comunicación de inconscientes en la escucha musical, por ejemplo, lo podemos consultar en R. O. Benenzón: *Teoría de la musicoterapia*. Ed. Mandala. Tarragona, 2004. p. 27. Sobre la comunicación de inconscientes en la formulación y respuestas de cuestionarios sociológicos ver P. Boudieu: *Capital cultural, escuela y espacio social*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2005. p. 60. Sobre la comunicación de inconscientes en los casos de información subliminal ver P. Turchet: *El lenguaje de la seducción*. Ed. Amat. Barcelona, 2010. En *Lo inconsciente social*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992. p. 83. E. Fromm sospecha de la inutilidad de la terapia dialogal a la hora de esperar una verdadera comunicación de inconscientes dado que, como nosotros advertimos lo que se pone en juego en el discurso es la información consciente o elaborada ya por la conciencia. Sobre la comunicación de inconscientes en la seducción amorosa ver F. Sanz: *Los vínculos amorosos*. Ed. Kairós. Barcelona, 2008. p. 42. Sobre el caracter inconsciente de la comunicación de ideología en Althusser ver J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comp.): *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996. Capítulo 1: "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" (por S. Hall). Para consultar bibliografía en nuestra línea deleuzeana y dedicada, en parte, al asunto de la comunicación y circulación de "diferentes inconscientes" (económico en Marx, psicológico en Freud, corporal en Nietzsche, etc.) ver I. Hernández García (comp.): *Estética, ciencia y tecnología: creaciones electrónicas y numéricas*. Ed. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2005. Capítulo "Redes de información y subjetividad" (por A. Parente), sobre todo pp. 74-75.





*Anti Edipo* y obras posteriores, en las que se intenta superar el *impass* y el ensimismamiento lacaniano de cara a ofrecer alternativas políticas que rompan con las supuestas estructuras universales e irrebasables, para construir un agente de enunciación colectivo, ya revolucionario, ya "responsable", en la maquinación de deseo, en la composición de cuerpos y en el advenimiento efectivo de la comunidad.

Hagamos dos observaciones: 1) *Lógica del sentido* es una obra tan lacaniana como el seminario de Lacan, *Lógica del fantasma*, lo es deleuzeano: si bien los lacanianos defienden la idea de que *Lógica del sentido* es una asunción de la *Lógica del fantasma* de Lacan para ponerla a funcionar dentro del panorama postestructuralista y del paradigma postmoderno, hemos de hacer notar que el seminario de Lacan se dictaba a lo largo del año 1967 y en él aparecen referencias implícitas y explícitas a la obra de Deleuze, que ya tenía un importante recorrido: "*Voy a tomar un ejemplo de alguien que no es psicoanalista, G. Deleuze; presenta un libro de Sacher-Masoch,* Presentación de Sacher-Masoch, *escribe sobre masoquismo, incuestionablemente el mejor texto que jamás haya sido escrito*"[204]. Del mismo modo, no se puede acusar a Deleuze de obviar la obra de Lacan que recorre los años setenta, puesto que *El Anti Edipo* ve la luz apenas en sus albores, en 1972. Así que más bien podríamos hablar de confluencias y alejamientos en obras paralelas, cuyos cursos operatorios no cuentan con la distancia oportuna que nos permitiría hablar de secuestros, tutelas, traiciones... Respecto a los lacanianos, operan una lectura de Lacan hecha ya desde la obra de Deleuze; 2) No encontramos tampoco argumentos para hablar de una ruptura entre *Lógica del sentido* y *El Anti Edipo*, sino que, más bien, vemos en esta última obra, una vocación política que no existe o pasa inadvertida en la primera. Resulta que es entonces cuando se produce una mayor hostilidad por parte de los lacanianos hacia Deleuze. ¿No será esta potencialidad política que abría de nuevo las puertas a lo revolucionario (aunque ya no en términos emancipatorios o progresistas), a la reinvención de la praxis, la que resulta realmente molesta?, ¿No será este atreverse a reabrir la brecha, que obliga a abandonar el derrotismo, la calma que sigue a la tormenta, a desempolvar el pensamiento de la acción social, que yacía cómodamente deprimido para muchos intelectuales en la resaca del 68? ¿No están los lacanianos demasiado acondicionados al inmovilismo político? ¿No es por eso que el optimismo de Deleuze resulta mucho más irritante que el pesimismo de Foucault, aunque sea este último incluso más agresivo contra el psicoanálisis?

Para Lacan el goce tiene al lenguaje como condición de posibilidad, a pesar de que este lenguaje no sea capaz de nombrarlo, de significarlo. En Deleuze, existe un goce propio de la niña que conquista las superficies, de la niña que atraviesa el sinsentido del cuerpo para alcanzar el mundo de los efectos de sentido incorpóreos, momentos en los que el lenguaje nos permite salir de las cavernas viscerales, caóticas y tenebrosas, pero todavía no nos ha llevado a la aniquilación del deseo dioni-

[204] J. Lacan: *Seminario 14: Lógica del fantasma*. Clase 16. Del 19 de Abril de 1967. http://psicopsi.com/Seminario-14-Clase-16-del-19-Abril-1967.

siaco y su morbilidad, sino que juega entre dos tierras, la del discurso y la del goce, la de la sintaxis y la de la fonética, la de las palabras significantes y la de las palabras voluptuosas. En definitiva: el lenguaje no origina el goce o deseo sino que tiende, más bien, a desintensificarlo progresivamente, o mejor dicho, a vehiculizarlo, a ordenarlo, a ligarlo, a organizarlo. Otra cosa es la posibilidad del hundimiento de las superficies, de la esquizofrenia, en la que las palabras son fagocitadas por el cuerpo y se convierten en materiales, en sonidos, en fonemas, volviendo así al sinsentido y a la palpitación de un cuerpo desvertebrado, deseante y mórbido. El lenguaje, en su instalación e interiorización, es una instancia articuladora, y la articulación rompe con el deseo puro. El deseo dionisiaco tendrá, a partir de entonces, que hacerse oír en el ruido y en el silencio de la palabra. El lenguaje no crea el deseo. En todo caso, lo que crea son las estratagemas del deseo, los juegos de manifestación y retraimiento, los canales secundarios por los que se verá obligado a transitar, etc. El goce en el discurso es propio de la perversión pero Deleuze privilegia la esquizofrenia como modo de captación del suceder real de la materia y de la desterritorialización de flujos en el capitalismo postfordista.

Recordemos, además, que ni Deleuze ni el postestructuralismo en general, comparte ese obsesivo anhelo lacaniano de inventar un lenguaje y una escritura nuevos que pudieran ceñir lo Real. Esto constituiría una vuelta de tuerca más a la metafísica: la búsqueda de un lenguaje perfecto, que por otra parte, en Lacan, acabará conduciendo a una especie de logicismo y a un no-poder-decir. El pensamiento postestructuralista no pretende ya una meta tan desproporcionada, ya que entienden que el Ser se manifiesta en cualquier lengua, en los resquicios de cualquier lengua[205]. La crítica que hace al pensamiento representativo no exige dejar de usar las palabras "yo", "sujeto", "naturaleza", "Dios", etc., sino tomarlas menos en serio, desplazar su sentido, jugar con ellas...

Pero, ¿qué es el goce en Lacan?, ¿por qué negamos rotundamente su asimilación al deseo deleuzeano? Este goce estaría más allá del principio del placer: no es placer, sino que es su más allá. Está más relacionado, por consiguiente, con la compulsión repetitiva, con la pulsión de muerte. Pero aquí está el problema: en el diferente tratamiento que de la pulsión de muerte hace el psicoanálisis y el postestructuralismo. Y es que en el psicoanálisis lacaniano, la pulsión de muerte queda referida a un masoquismo primordial, operado en el impacto del significante sobre el cuerpo, que dejaría una marca de incompletud, y así, a la funcionalidad del super-yo. Lacan habla de la castración, como nombrando con ella la verdadera realidad del *ser-para-la-muerte* en

[205] Cfr. También Merleau-Ponty había renunciado a la empresa de su maestro Husserl de construir un lenguaje universal que ofrezca la esencia de los lenguajes particulares ya que entendería que el germen de la universalidad, de lo común, se halla en el habla de cada lengua . También es posible buscar la singularidad dentro de una misma lengua a partir de la creación de estilos. Para asumir tal cosa habría que haber comprendido ya que el habla no sería principalmente un modo de representar sino antes bien, un modo de expresar ("De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad" en *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso.* op.cit. pp. 45-46).





expresión heideggeriana[206]. Se trata de la instalación de una falta necesaria que posibilita al sujeto en su dimensión deseante: "*El rechazo de la castración marca el delirio del pensamiento, quiero decir, la entrada del pensamiento del Je en lo real, (...) es lo que constituye (...) el estatuto del no pienso...*"[207]. El inconsciente no sabe de la muerte, dicen los psicoanalistas. Sin embargo, la amenaza de la castración, que constituye ya de hecho la castración, se viviría en primera persona y de ella sí sabe el inconsciente. En este sentido, es, en todo caso, Deleuze quien sigue más de cerca a Heidegger, ya que dentro del pensamiento postestructuralista se entenderá a la muerte, no solo como sabida por el Inconsciente, sino como vivida en éste como su experiencia más propia (así lo veremos de la mano de Lyotard). Con la castración se instalaría una falta[208], que de acuerdo con Jorge Alemán, correspondería también a esa falta sin carencia, a ese carácter inconcluso de la existencia. Sin embargo, observamos una mejor reformulación en "la grieta" de Deleuze, ya que cumple con esa no-carencia, al trazarse como la abertura que comunica las profundidades cavernosas dionisiacas del cuerpo con las alturas apolíneas del sentido. Ahí radica la importancia de las superficies, en su capacidad comunicante, que permite el constante juego del deseo que festeja la creación y la destrucción, el orden y el caos. Lacan sigue preso del deseo entendido desde la carencia, porque continúa referido al paraíso perdido (aunque nunca efectivamente poseído) que es el cuerpo sexuado natural en su encuentro armónico con los otros cuerpos diferencialmente sexuados. En Lacan el goce parcial siempre es fantasmático y sustitutivo del goce total: continúa la búsqueda de los trozos del cuerpo estallado por la penetración del lenguaje; y continúa el intento de reconstruir con los trozos el todo. Para Deleuze, los objetos parciales no son sino el reverso del cuerpo sin órganos: no hay proceso de recomposición porque no hay anhelo del todo: nunca hubo más que trozos en las maquinaciones deseantes: no se impondrá ya el proceso de genitalización, ni el consiguiente Edipo, y sin él, tampoco se impone la estructura del super-yo procesando el deseo. Los objetos parciales se gozan como piezas que componen cuerpo, ese cuerpo que se establece en el "entre", que es el producto del puro deseo; y no ya al modo lacaniano, como plus-de-goce, como el goce que se libera en la expropiación del propio goce, como el goce propio de un deseo atrapado en los circuitos de la Ley, como el goce propio del super-yo, del tirano que nos habita: satisfación en la renuncia, en la inversión de las inclinaciones[209]. Los pensadores lacanianos dicen

[206] Cfr. Ver: J. Alemán y S. Larriera: *El inconsciente: existencia y diferencia sexual.* Ed. Síntesis. Madrid, 2001. pp. 23 y 57. También, de los mismos autores: *Lacan: Heidegger. Un decir menos tonto.* Ed. CTP, Madrid, 1989. p. 41.

[207] J. Lacan: *Seminario 14:Lógica del fantasma.* Clase 12. Del 1° de Marzo de 1967. http://psicopsi.com/Seminario-14-Clase-12-del-1-Marzo-1967.

[208] "*...el valor de goce tiene su origen en la falta marcada por el complejo de castración, dicho de otra manera, la prohibición del autoerotismo sobre un órgano preciso que no juega ahí más que un rol y función de introducir el elemento de inauguración de un estatuto de intercambio...*". En J. Lacan: *Seminario 14:Lógica del fantasma.* Clase 16. Del 1° de Marzo de 1967. http://psicopsi.com/Seminario-14-Clase-16-del-19-Abril-1967.

[209] Cfr. Tanto S. Žižek como J. Alemán advierten en Lacan, a partir de la lectura de "Kant con Sade", el hallazgo que hace posible el imperativo categórico. No obstante, estaríamos también en la senda del

que el goce de Lacan hace las veces del deseo deleuzeano. Sin embargo, el goce se identifica con el goce hegeliano del amo, como podemos observar atendiendo a la explicación de J. Butler en *Mecanismos psíquicos del poder.* Cap. 1: "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel", en la que parte de la identificación del Otro con el cuerpo, entrando así en relación con Lacan y con el postestructuralismo; o a las palabras del propio Lacan en *Seminario 14: Lógica del fantasma.* Clase 20. Del 31 de Mayo de 1967: "*Este sujeto* (de goce) *es suspendido por una serie de modos o estados de insatisfacción; he aquí lo que por si mismo justifica la introducción del goce, que en todo instante, principalmente en el síntoma, se nos propone como indiscernible del registro de la satisfacción ya que para nosotros el problema es saber cómo un nudo, que no se sostiene más que de enfermedades y sufrimientos, es por donde se manifiesta la instancia de la satisfacción suspendida. Es justamente donde el sujeto se sostiene en tanto tiende a la satisfacción*". Este goce es el de un consumir sin cesar referido a un deseo de la carencia: compulsión sádica de agotar y convertirlo todo en transitorio. El Deseo deleuzeano se mueve en una lógica diferente a la del consumo voraz y nunca satisfecho o repetición en la que se hace visible la falta. Tiene relación con un tiempo no lineal y dilatado. Si hubiera que colocarlo en algún lugar dentro de esta dialéctica hegeliana (que, por otra parte, le es ajena), sería más bien del lado del trabajo del esclavo (modo en el que, según Lyotard, se muestra el deseo en el Pop-art).

Lacan, como Deleuze, estructura los fundamentos para una crítica a la lógica consumista del Capital, pero mientras el primero se lamenta por la pérdida del respeto que impone la expansión de la técnica al desarticular la castración[210], permitiendo la reunión entre el sujeto y el goce del objeto; Deleuze sacará al deseo de la lógica de la carencia, del anhelo y de la mistificación, para llevarlo al ámbito en el que la dualidad sujeto-objeto se rompe, y hace que el deseo deje de ser consumidor para ser productor, evaluando, desde ahí, más positivamente, la técnica. Deleuze sigue a Lacan, no tanto en el esquema del deseo reprimido, sino en la lógica del deseo forcluido, aquel que se mueve verdaderamente en lo Real, aquel que no se ha logrado apresar por el discurso: el Acontecimiento que no se historiza (en palabras de J. Alemán y S. Larriera). Sin embargo, abandona ese deseo significante, dependiente de la Ley del Falo y atravesado siempre por el discurso. Notemos que en Lacan, la castración impone una falta que constituirá la condición de posibilidad del deseo, y recordemos, para acabar de entenderlo, que el modo de aceptar la castración es la sumisión a la Ley y que el plusgoce, por tanto, es un goce fálico, un goce superyoico, y tal goce se presenta como acontecimiento artificial (al igual que el amor), como suplencia de lo imposible, del goce sexual. Según Lacan no existe, entonces, para el hablante, la posibilidad de escapar a la identificación sexual, a la pertenencia a uno u otro sexo. Así, no es posible, ni la relación sexual, sino tan solo la relación de poder en torno al Falo (encierra

platonismo y de tantas otras morales ya criticadas por Nietzsche en su incapacidad para espiritualizar el cuerpo.

[210] S. Larriera y J. Alemán: *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar. op.cit.* p. 28.





la sexualidad en la impostura de la fantasmática del dominio); ni tampoco llegar a ser hombre o mujer fuera del desequilibrio de poder. El amor sería apariencia del encuentro de los sexos fuera del dominio pero se trata solo de una falla, de una apariencia: "*si algo se funda alrededor del goce del Otro es porque la estructura que hemos anunciado hace surgir el espectro del don. Es porque no tiene el Falo que el don de la mujer toma un valor privilegiado en cuanto al ser, se llama el amor, es el don de lo que no se tiene (...) Ella deviene lo que crea de manera totalmente imaginaria y justamente lo que hace objeto, tanto que en el espejismo erótico ella puede ser el falo, serlo y a la vez no serlo; eso que da por no tenerlo deviene la causa de su deseo*"[211]. No obstante, para el feminismo de la diferencia esto no dejará a la mujer mal parada, en el sentido de que a ella y solo a ella se le reserva, por ese haber estado fuera del discurso dominante, fuera de la completa constitución como sujeto, el goce no-fálico del cuerpo. Tal vez ahí, enganche Deleuze su apuesta por un devenir-mujer. Sin embargo, Deleuze no acoge la diferencia de los géneros como esencial o más radical que otras, y así hablará también de devenir-animal, devenir-negro, etc., haciendo valer la vivencia de lo que no ha sido colonizado por los códigos dominantes. En definitiva, Deleuze se descuelga de esa herencia hiperplatónica en la que el deseo se halla en dependencia del esclarecimiento del problema de la participación. El deseo ya no es de lo que falta ni de lo que hay, ya no aspira a ningún modelo, ni siquiera a un objeto estructural, sino que despieza los modos presentes y virtualiza inventando simulacros. El deseo es maquinación del Inconsciente, y éste es punto de partida y no de llegada.

Diremos que Deleuze arranca de la constatación lacaniana de la imposibilidad del psicoanálisis, o mejor dicho, de la imposibilidad de su vertiente clínica, en caso de que ésta pretenda una cura consistente en llevar a la conciencia a los dominios del Inconsciente, produciendo un saber predicativo. Diremos también que el goce lacaniano queda atrapado en la lógica capitalista de la producción y del consumo extensivo, en tanto que el deseo de Deleuze, no trabajado por la carencia, y entendido como *conatus*, instituye a un sujeto en proceso[212], dispuesto a múltiples viajes, pero siempre con potencial para deconstruir los canales de tránsito actuales y los discursos vigentes. Notemos que, si bien para Lacan, el lazo social implica una torsión del goce y no ha-

[211] J. Lacan: *Seminario 14:Lógica del fantasma.* Clase 12. Del 1° de Marzo de 1967. http://psicopsi.com/Seminario-14-Clase-12-del-1-Marzo-1967.

[212] Solo habría una manera de conciliar a Deleuze con el sujeto de la falta lacaniano y es entendiendo a éste no como carente, sino como no-todo (en expresión de Lacan). Pero seguiría habiendo una diferencia con el sujeto constituido por el pliegue en Deleuze ya que éste es un envolvimiento del Afuera y es no-todo en tanto que el Afuera tampoco es una totalidad. En Freud el sujeto parte de la herida narcisista que rompe con la sensación oceánica y en este caso la falta no es una no-totalidad propia del Afuera sino aquello que se niega del Afuera, haciendo al sujeto consciente de sus fronteras en un proceso dialéctico, según el cual "yo soy en tanto que lo otro no soy yo", seguridad a la que llego, no obstante, tras alienarme en el otro para formar mi propio yo en espejo. El yo se formaría en contradicción con el Afuera y gracias al Afuera. Por eso la herida permanece siempre abierta. No estamos seguros de que en Lacan se dé un paso más allá: no estamos seguros de poder afirmar que lo que falta en el discurso subjetual según Lacan sea la Diferencia, es decir, lo repetido de la forclusión.

bita fuera del discurso[213], para Deleuze ocurre justamente lo contrario, ya que son las aventuras del deseo las que componen cuerpo y las que constituyen un lazo social más allá, o por fuera de, las territorializaciones del poder. Nosotros tratamos de encontrar en Deleuze la reinvención del agente colectivo de enunciación[214], tras el pesimismo lacaniano presa de un ensimismamiento en lo simbólico.

El goce lacaniano es un goce del super-yo. Es un goce que se retuerce en los confines de la prohibición. El goce lacaniano es un goce que se siente en el camino de vuelta de la represión, es el goce que brinca en las relaciones de dominación. El goce lacaniano es un goce no solamente ligado sino estructurado por el fantasma que somete las pulsiones al imaginario, que dirige el deseo hacia la prohibición del deseo mismo. En Deleuze, efectivamente, el deseo masoquista se constituye desde el humor del yo[215]. Pero el deseo en sentido ontológico es previo a toda ligadura y previo a la instauración del discurso cultural. Es la maquinación del Inconsciente, fuente inmanente de todas las posibilidades de la cultura. El deseo de Deleuze dispone un camino de ida aunque sea un camino "involutivo". Deleuze, además, llegará a advertir, en el deseo masoquista, una estrategia que acaba conduciendo al agujero negro de un camino sin salida, en el que la innovación se hace imposible.

## 2. 2. LYOTARD

Para entender la recepción de Freud y el psicoanálisis por parte de Lyotard, vamos a centrarnos principalmente en dos libro suyos, ambos compuestos por una serie de artículos recopilados por el propio pensador: *A partir de Marx y Freud*, editado en 1973; y *Dispositivos pulsionales*, de 1981. Estos textos irían perfilando la dirección del pensamiento lyotardiano hacia su propia teoría del deseo que quedaría plasmada un poco más tarde en una de sus obras más paradigmáticas: *Economía libidinal*. Podríamos señalar como dato que, tal vez, Lyotard comenzara a tener sus contactos más cer-

[213] Cfr. Una formulación atractiva de este problema, aplicado a la denuncia de la inmovilidad de las relaciones de parentesco en el pensamiento lacaniano, la encontramos en J. Butler: *Deshacer el género. op.cit.* Cap.2: "El reglamento del género", pp. 73-78. Explica cómo cuando Lacan diferencia normas sociales de normas simbólicas, y eleva a éstas al rango de universales, eternas e irreductibles a las formas sociales de uso del lenguaje, está negando la posibilidad de una sociabilidad no condicionada por el lenguaje, por la simbólica edípica, por el discurso...

[214] "*Ese vector dinámico que se asocia con cada tipo de metáfora energética -los investimientos, la libido, la presión, etc.- participa de la misma entidad subjetiva: es el individuo quien tiene una instancia represiva -tanto desde la perspectiva del primer tópico, como desde la del segundo o desde la perspectiva estructuralista-; es el individuo quien tiene un inconsciente marcado por su historia, sus fijaciones, etc. En el abordaje que estoy sugiriendo, no existe, justamente, esa unidad subjetiva. La noción de agenciamiento que propongo en sustitución de las instancias psíquicas freudianas no corresponde ni a una entidad individual, ni a una entidad social predeterminada*" (*Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 258).

[215] G. Deleuze: *Presentación de Sacher-Masoch. op.cit.*: "*Si al masoquista le falta algo es más bien un superyó, de ningún modo un yo. En la proyección masoquista sobre la mujer golpeadora se revela que el superyó no adopta una forma exterior sino para hacerse aún más gotesco y servir a los propósitos del yo triunfante*" (p. 64 en la versión castellana).





canos con el psicoanálisis, a partir de su época en el grupo Socialismo o Barbarie[216], ya que supone un punto de encuentro con la figura de Cornelius Castoriadis, otro de sus componentes, filósofo y psicoanalista que, aunque finalmente se aleja del pensamiento postmoderno, comparte con éste algunos de sus planteamientos[217].

Ya que nos disponemos a indagar en Lyotard la recepción de otro pensador, empezaremos comentando el modo en que Lyotard entiende la cuestión de la recepción, y por tanto, la importancia de un texto: "*La importancia de un texto no es su significación sino lo que hace y hace hacer: la metamorfosis de esta energía potencial en otras cosas, otros textos*"[218]. Sin lugar a duda, Freud, su obra, aparece como uno de los textos desde los que Lyotard ha derivado. Al igual que ocurre con otros intelectuales del postestructuralismo francés, podemos observar en Lyotard un expreso interés por Marx y Freud, por la potencia de sus obras. Del mismo modo, tenemos que decir que estamos lejos de encontrarnos ante ningún tipo de freudo-marxismo. Del freudo-marxismo es típica la fórmula de la complementariedad, que ahonda en el tan malentendido esque-

[216] Este grupo publicó una revista entre los años 1949 y 1965. Después, el grupo se disolvió pero aún es considerado fuente de inspiración teórica de Mayo del 68.

[217] Cfr. Castoriadis se decide por la modernidad como contexto de ideas en el que mejor se encuadra la lucha por la emancipación. No obstante, advierte problemas inherentes a este modo de pensamiento, de entre los cuales destacaría la utopía de un dominio ilimitado de la razón. De éste se seguirán otros como una visión globalizadora de la Historia como progreso y la idea de una razón uniforme y universal. Castoriadis haciendo, a nuestro modo de ver, una ambigua y equivocada identificación entre lo que es la época postmoderna y el pensamiento o filosofía de la postmodernidad, encuentra que el marcaje es una evaporación del conflicto político devenido conformismo generalizado. Aunque comparte alguna de las críticas a la modernidad, no aceptará las "soluciones" que tildará de "agnosticismo político" estratégicamente evasivo. Los movimientos que surgen en esta época los encuentra miopes, es decir, tan sectoriales, que han sido incapaces de afrontar el problema político global. Encontramos que Castoriadis, tal vez, no sabe ver el potencial de estos movimientos (feminismo, ecologismo...) respecto a las posibilidades filosóficas que ofrecen desde el momento en que desplazan las percepciones y ponen en tela de juicio los pilares fundamentales del actual sistema político. Castoriadis considera que la decadencia comienza con el segundo Heidegger, filósofo del cual nos hemos nutrido aquí, enormemente, para el desarrollo del presente trabajo. Castoriadis considera que éste abre un período caracterizado por el fin de las posibilidades críticas, entendiendo que su enfoque estético hace referencia a "estética" en el sentido más vulgar del término: estética como frivolidad. Castoriadis cree que hay que abandonar la pregunta ontológica que nos lleva a "sendas perdidas" (¿y esto no es conformismo?). El proyecto de Castoriadis, finalmente, tiene muy poco que ver con el camino que aquí queremos seguir. Se trata del proyecto de la autonomía humana, aceptando los descubrimientos de Marx y Freud pero invirtiendo la fórmula "determinista" de que la vida determina la conciencia o de que el Inconsciente determina la conciencia, para decir que la conciencia autónoma y libre puede conquistar los obscuros terrenos del ello. Planteó la imaginación como productora de representaciones y entenderá la práctica psicoanalítica clínica como praxis política. Como vemos, estamos en las antípodas de nuestro análisis. No obstante, resulta interesante cómo recorridos bibliográficos parecidos, pueden llevar a trazar caminos tan dispares. Para más información, podríamos ver algunas de las obras más importantes de C. Castoriadis al respecto: *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I Ed. Tusquets. Barcelona, 1983, sobre todo pp. 175-185; *Los dominios del hombre*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1988; también sus artículos "El campo de lo social histórico" (http://www.franjamoradapsico.com.ar/home/descargas/resumenes/2%20a%C3%B1o/DHEP%201/Castoriadis,%20C%20-%20El%20campo%20de%20lo%20social%20hist%C3%B3rico.pdf) y "Contra el postmodernismo: el reino del conformismo generalizado" (http://es.scribd.com/doc/23479562/Castoriadis-Contra-El-Posmodernismo).

[218] J. F. Lyotard: *A partir de Freud y Marx*. Ed. Fundamentos. Madrid, 1975. p. 10.

ma base-superestructura, bajo el cual Marx nos vuelve a la imagen del topo que rastrea los subsuelos y Freud se ocupa, mientras tanto, de los "efectos espirituales". Nada más ajeno a esto que el dibujo de Lyotard, que rechaza ya tal esquema de composición: "*No existe en ninguna parte un orden económico primero, seguido de efectos ideológicos, culturales, jurídicos, religiosos, familiares...*"[219]. Como veremos más adelante, si bien Deleuze y Guattari acompañan a Lyotard en este planteamiento, también es cierto que aquéllos, en un tono, tal vez, más marxista, afirman que sí se puede hablar de una carga social que precede y prefigura las cargas familiares (no obstante se habla, entendemos, de una precedencia más lógica que temporal). Este es el punto de partida de la crítica de Lyotard a la tesis de *El Anti Edipo* acerca de la familia, mostrada como correa de transmisión del capitalismo: "*¿Por qué el capitalismo debería preservar la propia institución familiar, obligar a la libido del niño a fijarse en ella? (...) Las figuras parentales, profesores, maestros, curas, sufren también la erosión de los flujos capitalistas. Verdaderamente no, suponiendo que el psicoanálisis sea realmente la edipización, no es cosa del capitalismo, va contra corriente de la ley del valor (...) Hay que apoyar a Deleuze y Guattari contra ellos mismos: el capitalismo es en verdad un orfanatorio, un celibato, sometido a la regla del igualador*"[220]. Sin embargo, responderíamos nosotros: "*El que moremos en un barco a la deriva (y el que ello sea precisamente condición de posibilidad del goce y el juego) no quiere decir que no nos rodeen múltiples instancias de control que fingen rumbos, inventan derrotas y nos asignan tareas precisas e ineludibles, monopolizando toda opción de goce*"[221].

Encontramos una mayor fascinación por el Capital en Lyotard que en Deleuze-Guattari, que entienden que la axiomática conquistada por el Capital necesita aún de una Razón, de un Discurso (como pueda ser el tecnocrático) y de un Poder capaz de filtrarlo en los niveles afectivos, ya que éstos constituyen los dispositivos más efectivos, los que circunscriben la libido, el deseo, a determinados canales. El Capital se ha dado cuenta de que es más rentable erotizar que racionalizar: reconducir al deseo antes que reconducir a la razón. Para Deleuze, la familia sigue siendo una institución privilegiada por el Capital como teatro en el que se representa el drama social de las relaciones de poder. Para finalizar este asunto, remarcaremos la mayor radicalidad antifreudomarxista de Lyotard, que, contra la benevolencia deleuzeana, tacha a Reich de hacer un uso de poder, no crítico, complaciente y burgués, de Freud[222].

Lyotard, como todo postestructuralista, tiene su particular crítica contra la dialéctica, pero en este caso, si bien advierte a un Freud aún encadenado a algunos de los principios de la misma, también lo entiende como uno de sus principales deconstructores. El primer Freud aparece reflejado en afirmaciones lyotardianas como: "*En Freud continúa, también en Spinoza o en Marx, la religión de la necesidad. Es lo que queda por destruir, ya que si es atacada caerá el resorte del capital, la necesidad de la*

[219] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid, 1981. p. 31.
[220] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* pp.38.39.
[221] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 41.
[222] Cfr. Ver sobre todo J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud. op.cit.* pp. 272-273.





*igualdad en valor de términos de cambio*"[223]. También podríamos encontrarlo, en la siguiente frase, la cual, aunque dirigida a cierta manera de hacer política, recuerda demasiado al modo de hacer terapia en el diván psicoanalítico de la reviviscencia: "*El deshonor de los políticos es la transformación del pasado en verdad del presente*"[224]. Pero lo más destacable es el uso que hace Lyotard de Freud, convirtiéndolo en puntal fundamental para la destrucción del pensamiento dialéctico. Para ello, veámos un par de citas: "*Freud supone el rechazo inicial del principio de la unificación de los fenómenos psíquicos por la conciencia y la hipótesis de un* principio de dispersión *(...) insuprimible (...) que no deja de sostener la labor de desplazamiento (...) que se lleva a cabo. Eso quiere decir que es inútil buscar en el fracaso de determinada fórmula (...) la razón (dialéctica) de la invención de la siguiente. Todas las fórmulas son fracasos y éxitos, no se suceden más que en la historia de superficie, son* contemporáneas *unas de otras en el subsuelo en que el deseo (...) engendra (...) puntos de vista contrarios*"[225]; "*Freud (...) osó escribir que una carga no es nunca abandonada por la libido por otra mejor; que hay más bien carga de tal región del cuerpo (...) y de tal otra; y que las dos, no pensables, son, al menos, posibles; que la una ignora a la otra (...) Es la misma energía, del mismo nivel, depositada al mismo tiempo, en el mismo lugar, pero produciendo productos diferentes (...) Lo que la dialéctica olvida es que hay olvido, y que el olvido es que todo sea conservado*"[226]. De esta forma peculiar, Lyotard reescribe la idea heideggeriana de un Pensar del Ser, un pensamiento sin sujeto en el cual todo es cobijado para otro levante. A este *logos* nosotros lo hemos denominado, en acuerdo con el pensamiento postestructuralista, Inconsciente.

* * *

A lo largo de su obra, Lyotard hace referencia a la deuda conceptual que tiene con Freud, reconociendo que el término deseo es un término tomado del padre del psicoanálisis. Lyotard lo problematiza, mostrando las ambigüedades, ambivalencias o imprecisiones con las que Freud lo presenta. Esta equivocidad sirve a Lyotard como plataforma a partir de la cual dibujar derivas de pensamiento.

En primer lugar Lyotard distinguiría, "a partir de Freud", dos polos del término deseo. Por un lado, encontramos lo que el intelectual francés denominará *deseo-voto*[227], polo éste que encierra una de las concepciones del psicoanálisis más criticadas en el presente libro: el deseo entendido desde la carencia, herencia platónica que pervive en el cuerpo teórico del psicoanálisis freudo-lacaniano. Desde esta perspectiva, el deseo

[223] J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p.21.
[224] *Ibid.* p.37.
[225] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p.75.
[226] J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud.* pp.17-18.
[227] Cfr. Ver "La pintura como dispositivo libidinal" en J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* pp.225-227; también "Notas sobre la función crítica de la obra" en *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p.234. El deseo-voto es también llamado deseo-propósito y tematizado en "Sobre una figura de discurso" en *Dispositivos pulsionales*, pp.126-127.

supone una negatividad y una dinámica teleológica. Lyotard afirmará que esta consideración del deseo nos obliga a hablar no ya del "puro deseo" sino de una figura del deseo. Este polo deseo-voto, nos lleva a la apreciación de que, más que con el deseo, estamos tratando con una figura del deseo, con un dispositivo del deseo y no con su libre fluir. Se trata de una operación de regulación que el proceso secundario hace sobre el deseo. Debemos hablar de dispositivo desde el momento en que el deseo-voto lleva inyectado un sentido y busca una realización, la disposición de un objeto. Se trata de "un deseo" direccional y no del deseo en términos ontológicos. Aquí el deseo sería aquello que se mueve hacia algo, haciéndolo aparecer[228].

Por otro lado, tenemos el otro polo del deseo, el deseo-libido, entendido como potencia en acto, con un carácter no finalista sino repetitivo y ligado al proceso primario, prelingüístico, previo a la configuración de sentido alguno, de unidad alguna. Estamos hablando aquí de una energía transformable, nunca de un actual. Es deseo desbordante, no regulado sino fluyendo libremente, fuera de dispositivos, constituyendo una amenaza para los mismos, ya que, no siendo un flujo ligado, es desregulador y desorganizador. Nos lleva siempre al punto cero y al punto infinito, que caracterizan a la Substancia en sentido spinozista. Lyotard no deja de encontrar en el propio Freud el germen de esta perspectiva, para lo cual nos remite al tan nombrado por nosotros *Más allá del principio del placer*, donde ya habíamos atisbado la idea de un deseo ontológico. Ya no estamos en el deseo de algo, sino en el deseo sin más. Ya no estamos en el sentido del deseo sino en el juego positivo, afirmativo del deseo. Esta positividad solo la encontramos en el Inconsciente desmemoriado en el que todo vive y no puede, por tanto, ser disfrutado, bajo la forma de un estado anímico del yo consciente, nacido de la sujeción al lenguaje, tal y como lo relata el discurso lacaniano.

Lyotard recoge de Freud otro concepto, el de figura, que se sitúa entre el proceso primario y el secundario, participando de alguna manera de ambos. Llama figura a un dispositivo libidinal que distribuye la energía en cometidos y funciones, haciéndola circular por determinados ámbitos. Usaremos el término figura para hablar del fantasma, y así Lyotard dice: "*Toda fanstasmática procede de un desposeimiento, pero también toda fantasmática consiste en cercar el vértigo que suscita en una figuración inaugural y constante, este espacio de ausencia como su lugar contenido*"[229]. Es decir, hay algo en el fantasma de deseo-libido, por cuanto invita a la disolución del sujeto yoico en una "mascarada" sin fondo; pero asimismo, esta mascarada se constituye en una teatralidad que consiste en operaciones de representación posibilitadas por un dispositivo lingüístico y mediatizadas por la conciencia. El fantasma, como sabemos, se forma en la prohibición del deseo, prohibición que el deseo introyecta, prohibición que obliga al deseo a circular por un camino regresivo, único, que le permite un cumplimiento o un pseudocumplimiento. El fantasma no deja de ser una puesta en escena, una escena otra que no es la de la "realidad", una escena que puede burlar las exigencias de absorción de la energía psíquica en el sistema lingüístico y de la lógica de la percepción, pero una escena maquinada desde la prohibición, desde la retirada del significante que direcciona el deseo-voto[230].

Para tematizar el deseo, Lyotard echa mano de otro concepto freudiano, el de *pulsión de muerte*. Lyotard elimina las equívocas connotaciones que este término toma en *El malestar en la cultura*, haciéndose eco, para ello, del combate que Deleuze y Guattari tienden a la hipótesis freudiana de la agresividad introyectada y de la mala conciencia. Así, estamos en disposición de ligar la pulsión de muerte al Deseo o deseo-libido. La pulsión de muerte, lejos de relacionarse con ninguna especie de sadismo, es, simplemente, la idea de que la máquina de propagar energía y de ligarla no está perfectamente regulada en una mecánica. Con esto se quiere decir que las máquinas solo funcionan descompuestas y lejos de una armonía o sistema. La pulsión de muerte tiene relación con el Inconsciente, con la Substancia spinozista, con el cuerpo sin órganos, con el "lenguaje del Ser": desconoce los esquemas de causa-efecto, la temporalización crónica, la negación, la disyunción excluyente... y solo opera mediante desplazamientos (recordando el funcionamiento del sueño). Es un deseo que opera en las intensidades extremas, las intensidades libidinales no reguladas por el lenguaje ni la Ley. Éste sería el tratamiento particular que Lyotard hace del Inconsciente como Diferencia, resumido en la positividad de la pulsión de muerte, ignorancia de las separaciones reguladas, de los vacíos, de las fronteras, y de las jerarquías. Es la positividad en la que todo se da "a la vez"; es la positividad del Inconsciente, del olvido en sentido nietzscheano, que hace que todo sea contemporáneo y vivo. Respecto a esta pulsión de muerte, la figura es un operador de transformación que estabiliza en algunos puntos la energía haciéndola reposar bajo la apariencia de objetos. La pulsión de muerte es un no-principio de exceso, de desbordamiento, de un goce que no solo sirve a la propagación (reproducción) sino a la perversión (esterilidad). Lyotard parece referirse al goce de la creación-destrucción propia del niño nietzscheano que despilfarra energía: "*Es un goce que yendo más allá del punto de regreso derrama las fuerzas libidinales fuera del conjunto*"[231]. Estamos en un desrégimen, en las antípodas del proceso secundario[232]. La pulsión de muerte tal y como la trata Lyotard, se asemeja a la recepción que hace Bataille, en cuyos escritos se relaciona la muerte con la vivencia ontológica de la continuidad entendida ésta como *ápeiron*. Tratamos esta cuestión en capítulos posteriores, pero sobre todo en el apartado dedicado a Bataille.

Lyotard observa que casi todo sirve para disipar el deseo, o lo que es lo mismo, para desviarlo hacia las palabras y hacia todo lo que tiene un efecto ansiolítico. Así,

[228] Cfr. Un ejemplo de ello lo encontramos en I. Kant: *Crítica de la razón práctica* (citado en F. A. Velasco: *La moral kantiana*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile, 1992. p. 74), cuando habla de cómo la voluntad entra a formar parte de la razón pura, produciendo conocimiento práctico de lo suprasensible en el campo de la libertad: "*la facultad de desear es la facultad (de un ser vivo) de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones*".

[229] J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud*. *op.cit.* p.72.

[230] Cfr. Ver J. F. Lyotard:. *A partir de Marx y Freud*. *op.cit.* pp. 35, 59-62 y 235.

[231] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales*. *op.cit.* p.53.

[232] Cfr. Seguir el asunto de la pulsión de muerte en las siguientes partes de *Dispositivos pulsionales*. *op.cit.*: "Sobre una figura de discurso", "Capitalismo energúmeno", p.47 y "Varios silencios", pp. 266-267.

podemos referirnos a los dispositivos. Lyotard llama la atención especialmente sobre el dispositivo del lenguaje, que permite la absorción de la libido en el lenguaje, que actuaría como canal, como debilitador de las pasiones. Así, llegaríamos a la temática del discurso como dispositivo que capta la intensidad y la refiere a los términos presentes de algún diálogo. Del dispositivo discursivo nace la responsabilidad y de ésta el sujeto, ese vacío del que habla Lacan, y que da cuenta, sin embargo, de una infinidad de enunciados potenciales. Es dentro de este dispositivo, donde Lyotard sitúa la institución psicoanalítica, también como dispositivo. Para establecer la teoría del psicoanálisis como dispositivo pulsional, Lyotard nos ofrece algunas características, de entre las cuales, destaca el privilegio que el psicoanálisis otorga al lenguaje, como campo en el que es posible representar el deseo (y por tanto suavizarlo, doblegarlo). El psicoanálisis toma el habla como objeto y el diálogo como cura, como trabajo que hace pasar de lo menos a lo más ligado, de la imagen a la palabra, del devenir a la definición, de lo incomunicable a lo comunicable[233]. Lyotard habla de la representación como conversión de intensidades en intenciones. Esta conversión está siempre mediada por el lenguaje: "*Toda elevada emoción es efecto de muerte, disolución de lo acabado, de lo histórico. La voluntad de poder como pulsión afirmativa de lo singular hace que el Eterno Retorno* no sea *el de lo* Mismo, *es decir, de un* algo *que se re-presentaría en las singularidades, convertidas a partir de entonces en "intenciones". En el* centro *del Retorno, no hay nada. No hay centro. Las singularidades remiten unas a otras, sin referencia al centro, al Sujeto, al Significante, etc.*"[234]. El psicoanalista quisiera decir lo que desea la gente pero el deseo no es capturable en ningún discurso, ni de saber ni de poder. El que pretende representar al deseo, sabiéndolo y diciéndolo sería el educador, el moralista, el cura...[235].

Finalmente, Lyotard se decide a denominar "acontecimiento" al impacto de flujos de energía, en cantidad tal, sobre el sistema, que éste no alcanza a sujetarlo y canalizarlo, de tal modo que el encuentro de esta energía libidinal con la institución orgánica sería traumático. La fuerza cuantitativa del acontecimiento va pareja al misterio del desplazamiento constante del deseo[236]. Así, entendemos, a partir de ahora, lo que se quiere mentar en la apuesta por una política del Acontecimiento. Se trataría de buscar las condiciones de posibilidad para un desbordamiento de los flujos de deseo por fuera de las capturas y dispositivos preparados por el sistema. Una política del

[233] Cfr. Para esta cuestión ver G. Vattimo: *El sujeto y la máscara. op.cit.*, sobre todo el cap. III de la Primera parte: "Redefinición de la decadencia. Muerte de la tragedia y triunfo de la *ratio*", donde Vattimo presenta citas del propio Nietzsche en *La gaya ciencia*, en las que se pregunta para qué sirve una conciencia si en esencia es superflua. Podemos ver que la fuerza de la conciencia se encontraría siempre en relación con la capacidad de comunicación y que la capacidad de comunicación se encuentra en relación con la necesidad de comunicación. J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p. 288 y *A partir de Marx y Freud*, p. 230, donde opone el Inconsciente al lenguaje.

[234] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p. 299.

[235] J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p. 19.

[236] *Ibid.* pp. 306-308.





Acontecimiento implica, por tanto, la necesidad de una torsión de los lenguajes y de los discursos.

* * *

Lyotard encuentra que las mismas operaciones que Freud describe como propias del sueño o del síntoma, son las que usa el orden del preconsciente en el proceso secundario, en la absorción de energía por el lenguaje. Tienen como finalidad disfrazar el deseo por ser éste intolerable, inquietante, raro, informe, abismático, el más acá de la buena forma, de lo armonioso, complaciente y familiar; por ser, en definitiva, del campo del Inconsciente. Lyotard entiende también que existe en el psicoanálisis al menos un pretendido ejemplo de comunicación de inconscientes en esa doble norma que obliga al analizado a disolverse en el ejercicio de la libre asociación y al analista a prestar una atención flotante. En esta doble tarea se nos invita, por de pronto, a abrir un área fantasmática pero libre de estructuraciones del proceso secundario. Nos encontraríamos ante el deseo de decir el deseo y su consiguiente trágica imposibilidad[237].

También queremos abordar la temática de la positividad del Inconsciente, de ese "lenguaje del Ser" que no entiende de negaciones y en el cual vive el "a la vez" del pensamiento sin mala conciencia que olvida y todo conserva. Sin embargo, nada nos parece más expresivo que presentar para este asunto las propias palabras de Lyotard: "*Bachelard dice que* la imaginación no conoce al no ser *(...), que con el ensueño está uno bañado en un medio sin obstáculos en el que ningún ser dice no (...). Freud: no hay en este sistema ni negación, ni duda, ni grado en la certeza. Entendamos que por esa ausencia de la negación, es la articulación, en tanto que basada sobre la separación y la oposición, lo que resulta imposible, y excluidas con ella todas las formas del discurso. El No que falta al inconsciente feliz es únicamente (...) el No del padre, que es también su nombre. La ausencia del padre es la señal del placer, del desarreglo, todo es acogido (...); ese Sí está fuera del sistema, fuera de la máquina de fantasmas (...); es el principio de todo desplazamiento (...)* Las formas se acaban, las materias nunca"[238].

Trataremos ahora de observar algunas de las apreciaciones de Lyotard sobre el Inconsciente que permiten entenderlo como lo opuesto a la representación, como zona libre de operaciones representativas, como zona a la que únicamente podríamos acceder mediante una máquina deconstructiva. Así, el trabajo filosófico de deconstrucción es el auténtico "trabajo de verdad", y nosotros diremos también, el verdadero descubridor de las infraestructuras, porque el desorden, la desorganización molecular es la única base y ésta no equivale sino el deseo-libido fluyendo y desbordándose, dispensándose[239]. La deconstrucción sacude los fundamentos de la significación para

[237] Cfr. Lyotard trata el arte como deseo de ver el deseo. Ver "Principales tendencias actuales del estudio psicoanalítico de las expresiones artísticas y literarias" en *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p. 77.

[238] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* pp. 165-166.

[239] Cfr. Ésta es la tesis que se recorrerá en J. F. Lyotard: *Economía libidinal.*

encontrar aquello que la conciencia adaptativa rechaza para constituirse. Este trabajo lo advierte Lyotard en Freud, en un Freud liberado del gusto por la elaboración de tópicos.

El espacio inconsciente se presenta, para Lyotard, con las características del Acontecimiento, que desmonta los preceptos de la lógica, de la ética, de la justificación... Ya habíamos comentado lo que el psicoanálisis supone, en cuanto dispositivo discursivo: en el diván, la función asignada a la representación es el reconocimiento del desconocimiento por parte del analizado. Según Lyotard, "*Freud comienza a percibir lo que es la otra escena, el inconsciente, y a señalar la neurosis como imposibilidad de representación*"[240]. La posición de Lyotard frente al psicoanálisis sigue siendo oscilante y creemos que más benevolente que la de Deleuze-Guattari. Y es que Lyotard reclama el "*fin de la representación, si representar es presentar en ausencia suya algo -pero* aun/ además *representación si representar es presentar a pesar de todo, presentar lo impresentable, representar en el sentido de amonestar a alguien, darle una reprimenda. Porque lo que se reprime es el desorden...*"[241]. Y más adelante observa que tal vez lo importante en el dispositivo representativo no sea lo regulado ni lo perdido sino la distorsión y la diferencia. De nuevo vuelve a aparecer el paralelismo entre el trabajo psicoanalítico y el trabajo artístico. Si en algo el psicoanálisis sigue preso del clásico dispositivo representativo reactivo, es en su consideración de la imagen (y por tanto del fantasma, de la escena onírica, etc.) como significación pálida, como pantalla que hay que atravesar, o lo que es lo mismo, como cosa a la que hay que hacer hablar, arrancarle las palabras. Freud seguirá anclado en la moderna obsesión por desenmascarar[242].

Lyotard también critica, como lo hacen Deleuze y Guattari, una concepción del Inconsciente como teatro, ya que el nihilismo es inherente a la representación teatral, que trata de sustituir el mero desplazamiento por direcciones fijas propias del sentido. Esto responde ya a una clara infiltración de la conciencia, que inyecta sus patrones en el Inconsciente. Aún encontramos en Freud una teología laica en su funcionamiento como dispositivo de representación terapéutico.

Lyotard combate la afirmación lacaniana que dice que el Inconsciente está estructurado como un lenguaje, enfrentándole al propio Freud de *La interpretación de los sueños*, que distingue claramente entre el proceso primario y el secundario como no lingüístico y lingüístico, respectivamente. El Inconsciente no es lingüístico y la operación deconstructiva freudiana así lo revela. El Inconsciente como máquina de producción libre de "realismos" perceptivos y de discursos significativos se manifiesta de modo privilegiado en el anti-arte, por ejemplo en el pop-art[243].

Así, bajo la escritura de Lyotard, el Inconsciente sería un espacio que nunca podrá ser contactado por un sujeto, ya que lo que escapa a la representación escapa, en consecuencia, al sujeto, que no es sino un producto de aquélla. Lyotard apuesta, como

[240] J. F. Lyotard: *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p. 186.
[241] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p. 9.
[242] Cfr. Seguir este asunto en "Freud según Cézanne" en *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p. 70.
[243] Cfr. Ver "Notas sobre la función crítica de la obra" en *A partir de Marx y Freud. op.cit.* p. 244.





Nietzsche, por un más allá del hombre, por Dionisos, como figura de las intensidades fluidas, cuya audacia consiste en abandonar la tarea del dominio del cuerpo para disolverse, en cambio, en su funcionamiento[244].

## 2.3. FOUCAULT

Hallamos en Foucault, como en Deleuze, dos momentos de su obra: una más apegada al pensamiento psicoanalítico; y una, posterior, en que se va distanciando progresivamente del mismo a partir de la revisión de ciertos puntos y llegando, finalmente, a la crítica del psicoanálisis como actitud, es decir, a la concepción de la institución psicoanalítica vista como otro de los dispositivos del poder, como un mecanismo de control.

En el caso de Foucault, podemos adscribir a la primera parte de la obra, además de algunos artículos como *Enfermedad mental y personalidad* de 1954, libros cumbre como *Las palabras y las cosas* de 1966. En él coloca al psicoanálisis y a la etnología en un lugar protagonista de cara a un objetivo propiamente postestructuralista: la disolución del sujeto, tarea que se sitúa en la línea posthumanista nietzscheana que proponía el advenimiento del "más allá del hombre". Foucault considera que estos dos saberes constituyen importantes herramientas, dado que el psicoanálisis trata el señalamiento del deseo y de la Ley como la condición de posibilidad de todo saber sobre el hombre, al intentar desvelar el discurso inconsciente que funciona a su base: "*Al darse como tarea el hacer hablar a través de la conciencia al discurso inconsciente, el psicoanálisis avanza en la dirección de esta región fundamental entre la representación y la finitud. En tanto que todas las ciencias humanas sólo van hacia el inconsciente en la medida en que le vuelven la espalda, esperando que se devele a medida en que se hace, como a reculones, el análisis de la conciencia, el psicoanálisis señala directamente hacia él, con un propósito deliberado -no hacia aquello que debe explicitarse poco a poco en el aclaramiento progresivo de lo implícito, sino hacia aquello que está allí y que se hurta, que existe con la misma solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo o de una laguna blanca en un texto visible y que se defiende por ello. No hay que suponer que la gestión freudiana es la componente de una interpretación de sentido y de una dinámica de la resistencia o de la barrera; al seguir el mismo camino que las ciencias humanas, pero con la mirada vuelta a contrasentido, el psicoanálisis va hacia el momento -inaccesible por definición a todo conocimiento teórico del hombre, a toda aprehensión continua en términos de significación, de conflicto o de función- donde los contenidos de la conciencia se articulan o más bien permanecen abiertos sobre la finitud del hombre. Es decir que, a diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir, así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuen-*

[244] J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* p. 301.

*cia, oposición), norma (por tanto, función). Y en esta región en la que la representación aparece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y sus normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley*"[245]; "*Y esta Ley-Lenguaje (a la vez palabra y sistema de la palabra) que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar ¿no es aquello en lo que toda significación toma un* origen *más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retorno ha sido prometido en el acto mismo del análisis? Es muy cierto que nunca ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley pueden encontrarse en el interior del saber que recorre en su positividad el dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre*"[246]. La etnología, por su parte, busca las estructuras invariantes de los diferentes pueblos, el lugar desde el cual nos podemos interrogar sobre el ser humano. Esas estructuras invariantes serán ubicadas por Lévi-Strauss, como más adelante observaremos, en el Inconsciente[247].

Psicoanálisis y etnología transcenderían y explicarían las ciencias humanas, disolviendo el cientificismo con que se cargaban los conceptos de hombre y de cultura, y descubriendo que éstos son también formulaciones lingüísticas sin referentes concretos en la realidad. De modo bastante heideggeriano se deconstruye la idea de ser humano a la vez que se cifra la esencia del mismo en el señalamiento del Inconsciente como su propia condición de posibilidad y límite de su pensar. Del mismo modo, estaríamos cerca de Lévi-Strauss, que define el Inconsciente como relación, como tendencia al intercambio no calculable y, por tanto, como primer principio o *arché* de toda norma o de toda cultura.

Foucault, como Derrida, aproxima el psicoanálisis a la filosofía, a pesar de la resistencia de Freud a ser considerado en el panorama filosófico. Foucault, como Lyotard, dice que ser autor es una función que va más allá de la atribución de un conjunto de textos. Cuando se trata de autores transdiscursivos, producen, además de los textos, la regla de formación de otros textos. Freud sería uno de ellos, creando o fundando el psicoanálisis, y así, una tradición que transformará el panorama filosófico, que desde ese momento tendrá que asumir el hecho de habitar de algún modo el mundo desplegado por el psicoanálisis[248].

El Foucault de *Las palabras y las cosas* reconoce que Lacan, junto a Lévi-Strauss, inicia una nueva generación, en la que él mismo se sitúa, para la cual el sentido solo es

[245] M. Foucault: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2005. p. 363.

[246] *Ibid*. p. 364.

[247] Cfr. Sobre la invención-representación del hombre en las ciencias humanas según Foucault, podemos leer el artículo de G. Deleuze "L´homme, une existence douteuse" en *L´île déserte. op.cit.* pp. 125-130: "*... el hombre no existe en el espacio del saber más que a partir del momento en que el mundo "clásico" de la representación se derrumba a su vez, bajo el golpe de instancias no representables y no representativas. Se trata del surgimiento de lo abscuro o de una dimensión de profundidad*" (p. 126). El descubrimiento del inconsciente por parte del psicoanálisis se contextualizaría en esta trama.

[248] M. Foucault: "¿Qué es un autor?", en revista Litoral nº 25-26. Córdoba (Argentina), 1998. pp. 54-56.





un efecto de superficie y para la cual la idea de hombre es inútil para el pensamiento. Se trata de un nuevo modo de hacer filosofía abandonando la pretensión de dilucidar qué es el hombre.

No obstante, Foucault parece captar en el psicoanálisis lacaniano un resurgir metafísico, aunque paradógico, en torno al esencialismo de la falta, de una falta que el sujeto siente y que le hace emprender caminos inconscientes hacia la completud. Si bien es cierto que Lacan abandona, en cierta medida, ese objetivo freudiano de colocar al yo donde antes estaba el sinsentido del ello para así traducirlo y en algún modo, representarlo y dominarlo, para decir, en cambio, que el significante primordial es un sinsentido, haciendo del valor del sujeto un infinito que rompe con todos los sentidos, volcando al psicoanálisis más allá de la representación, y problematizando de nuevo la cuestión de la terminación analítica, también es cierto que recupera de modo aún más fuerte al sujeto de la falta, que no coincide con la propuesta foucaultiana. Por su parte, el psicoanálisis estructuralista tiene como fin reconciliar al sujeto con su finitud y con su malestar. El desencuentro principal aquí consiste en que Foucault no entiende la finitud como falta o como herida, sino como marco de posibilidades. En Heidegger, la relación entre lo finito (entes) y lo infinito (ser) deberá darse en el respeto a la diferencia ontológica. Así lo expresa Teresa Oñate: "*... el ser (la infinitud) no se da de golpe, de una vez para siempre, sino que se produce: finitándose, realizándose en el límite diferenciador. Multiplicándose en pluralidades determinadas gracias a su no irrupción absoluta -atrevámonos a pensarlo: el ser es imperfecto, inacabado, en proceso...*"[249].

La obra posterior foucaultiana refleja una crítica creciente al psicoanálisis, que pasa de ser compañero de batalla (batalla por la disolución del hombre y deconstrucción del sujeto) a ser una institución "enemiga" que parece replegarse en la reconstitución de un sujeto configurado a imagen y al servicio del poder. Parece que la "liberación" psicoanalítica tuvo su tiempo y tras su crisis lo que deja es un engendro burocratizado constituido por un contrato analista-analizado[250] que reproduce un contrato anterior e implícito analista-Poder. Como veremos, la trayectoria de Foucault es semejante a la de Deleuze y comparte con éste un punto de partida en la crítica del psicoanálisis que consiste en investigar acerca de las condiciones de posibilidad en las que éste surge. Foucault, como Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*, condena las pretensiones de universalismo y de esencialismo con las que, entiende, se presenta tanto el psicoanálisis freudiano como el estructuralista. Considera que desatienden las determinaciones históricas y por tanto la transitoriedad de valores, creencias, etc., que nos conforman a partir de los diferentes acontecimientos. Lacan seguirá buscando esa estructura profunda que permanece a la hora de evaluar la constitución del sujeto e incluso el discurso del inconsciente. Cuando Foucault comienza a hablar del psicoanálisis como dispositivo de poder, empieza valorando sus efectos de verdad. Lacan presentó la dia-

[249] T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 115. Este pasaje de la profesora Oñate nos da mucho que pensar puesto que tendríamos, entonces, que tratar la posible evolución del Inconsciente, tal y como sugiere F. Guattari, vía que nosotros no hemos seguido por preferir el extatismo deleuzeano.

[250] Cfr. Freud habría sido el primero en introducir en las relaciones psiquiátricas el contrato mercantil propiamente burgués (G. Deleuze: "Pensée nomade" en *L´île déserte. op.cit.* pp. 353-354).

léctica de la Ley y el deseo por la cual éste se constituye por oposición a aquélla de tal forma que la Ley queda introyectada en el propio deseo, dado que éste no nace sino de aquélla, que ha instaurado la carencia, que ha introducido la falta en el sujeto. Así, la relación de poder ya estaría en el propio deseo. Foucault entiende en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, que el psicoanálisis, en todas sus formas, subestima al poder, tomando la ley bajo el modelo jurídico de representación de un Poder que parece agotarse en la capacidad para negar y prohibir. Esto, para Foucault, supone desconocer la dimensión más fuerte del Poder, su dimensión creativa. Cree que el Poder, más que reprimir, produce realidad ya adecuada y sometida. A lo largo de *Historia de la sexualidad* se reitera una crítica a la "hipótesis represiva", y consiguientemente, a la teoría de la liberación. Represión y liberación serían, en todo caso, dos movimientos del mismo Poder, que instaura la prohibición y crea la expectativa de una liberación cortada por el patrón de aquélla. Foucault sostiene que el movimiento del psicoanálisis y la generalización de los dispositivos[251] de sexualidad van unidos y pertenecen a la consolidación burguesa en el poder. Este análisis coincide con el que Deleuze y Guattari llevan a cabo en *El Anti Edipo* en torno a la familia como escenario en el que el deseo carga el campo social. Foucault dice que el psicoanálisis pone en juego el deseo incestuoso, haciendo que la sexualidad no tenga otra génesis que no sea la del dispositivo de alianza que porta consigo la Ley. De esta manera se deja campo libre para que el poder produzca la sexualidad a su gusto, ajustada a sus parámetros, usando, por ejemplo, los recursos de la medicalización. En última instancia, la interpelación al sexo se basaría en la creencia de que éste va a revelarnos algo sobre la verdad del hombre, multiplicándose por ello las técnicas de confesión, dentro de las cuales aparece el psicoanálisis, en el que la confesión se ha desplazado desde la obligación hasta la necesidad individual de sacar los secretos a la luz, cubriéndose para ello con un discurso científico-médico. En este punto aparece la interpretación, con la que se trata de desvelar, más allá de lo que el sujeto yoico dice, lo que permanece oculto incluso para él, pero se filtra de algún modo entre sus palabras. El objeto del psicoanálisis se diluye en el momento en que estamos en disposición de decir que el sujeto de deseo es una invención histórica. En este modo negativo con el que se connota el concepto de deseo en la escritura foucaultiana, hallamos una de las más importantes diferencias entre Deleuze y Foucault. Del mismo modo que Deleuze engrandece el deseo y repudia o difiere la realidad del placer que le pondría término, Foucault se apunta a la experiencia repetida del placer, en un agenciamiento más sadeano, por ver en la militancia deleuzeana por el deseo algo de teológico transcendentalismo. Nosotros, en cambio, no podemos dejar de estar con Deleuze y desconfiar del proyecto de los placeres en tanto que no vemos cómo la búsqueda continuada del placer puede diferenciarse de la pulsión consumista ni cómo podemos mentar la búsqueda del placer sin introducir el concurso de la carencia. Todo esta problemática guardaría, también, cierta relación con la imposibilidad que plantea Foucault de transcender el poder mediante el saber, ya que en ella no podemos dejar de advertir toda una negatividad foucaultiana que

[251] Cfr. Según nos explica G. Deleuze en "Qu´est-ce qu´un dispositif?" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 317, los dispositivos funcionan de tal manera que hacen visibles y enunciables aspectos-imágenes o proposiciones que no preexistían a su aparición. Los dispositivos, entonces, son máquinas de visibilidad que alumbran zonas de la realidad y pueden obscurecer otras. Son líneas de iluminación.





paraliza la acción, al menos la acción política. En esta misma línea habría que entender el problema de la reducción del poder establecido a una microfísica del poder que nos impediría señalar la diferencia entre lo bueno y lo malo, el explotador y el explotado, entre el deseo y la represión conduciendo, de igual modo, a la parálisis política, de manera muy semejante a como lo hace la postura lacaniana[252].

En la confesión psicoanalítica se presenta además la posibilidad de producirse efectos no solo para el que confiesa sino también para el confesor ("placer en la verdad del placer"[253]), en una representación de las relaciones de poder. La alternativa que propone Foucault a la teoría del deseo psicoanalítico se dibujaría en *Las tecnologías del yo*: "cuidado de sí" griego y uso múltiple del placer en las reinvenciones de cuerpos. Esta línea la desarrollaremos en el capítulo dedicado a la crítica de las estructuras de parentesco por parte de la Teoría *Queer*. Así, remitimos lo que debiera ser el final de este apartado a esa última parte de nuestra investigación en la que advertiremos en las filósofas de la Teoría *Queer*, fundamentalmente en Judith Butler, la lectura conjunta de *El Anti Edipo* de Deleuze e *Historia de la sexualidad* de Foucault. Allí retomaremos más pormenorizadamente esta importante obra del intelectual francés que nos ha ocupado en el último tramo de este pasaje.

## 2.4. DERRIDA

Derrida continúa, de algún modo, con la teoría del signo y con los postulados sincrónicos del estructuralismo pero someterá a revisión el privilegio que éste otorga a la concepción del lado significante del signo. Entiende que el significante no puede remitir sino a otros significantes en una cadena infinita. Así, un punto de diferencia con Lacan está en el escepticismo derridiano ante la existencia de un significante primordial, por mucho que ese sea un vacío. Para Derrida el signo no remite ya a un referente real sino a otros significantes. Así, el "destino" del lenguaje será significarse a sí mismo en una multiplicidad de textos. Lo más propio de Derrida, en consonancia con esta perspectiva, es el método de la deconstrucción, de la desarticulación, de estos textos.

[252] Cfr. Este debate entre Deleuze y Foucault aparece reflejado en el breve texto deleuziano titulado *Désir et plaisir* (D. Deleuze: *Deseo y placer*. Ed. Alción. Córdoba (Argentina), 2004). Creemos que hay en él un pasage que de modo sumamente expresivo condensa la preocupación de Deleuze por la parálisis política a la que parece conducirnos el pesimismo foucaultiano junto con una apuesta distinta: "*... si les dispositifs de pouvoir sont constitutifs de vérité, s´il y a une vérité de pouvoir, il doit y avoir comme contre-stratégie une sorte de pouvoir de la vérité, contre les pouvoirs*" (p. 47). En este mismo sentido de alerta ejerce A. Núñez su crítica hacia los pesimismos políticos, incluso aquellos que provienen de eminentes tradiciones: "*También la figura del nuevo "tradicional revolucionario" que puede no hacer nada, no proponer nada, no crear nada nuevo, no generar conceptos ni acciones y estar contra todo, porque las resistencias le parecen lo mismo que el poder. Aquel al cual sus herramientas no le permiten analizar la situación actual mientras su "pureza" y "autenticidad" anacrónica le impide cualquier acción que no sea un juicio inculpatorio ante todos los modos de resistencia creativos que sí se generan*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. UNED. Madrid, 2009. p. 38).

[253] M. Foucault: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, México, 1986. p. 89.

Derrida denuncia como prejuicio la predilección occidental, desde Platón hasta Lacan, por el signo hablado, a partir de la idea de que la voz es lo primordial, aquello en lo que la presencia del sujeto comunica y articula en un presente continuo. Para Derrida, en cambio, interpretamos los signos orales también como un modo de escritura, de inscripción. En *Freud y la escena de la escritura* comienza previniendo de que "*a pesar de las apariencias, la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía*"[254]. Derrida entiende que el logofonocentrismo no es una patología en la historia de la filosofía, sino una estructura transitoriamente necesaria. Asimismo, afirmará que los conceptos freudianos pertenecen al ámbito de la metafísica, al de la represión logocéntrica[255], pero al mismo tiempo, el discurso freudiano no se agota en esos conceptos y "*un pensamiento de la diferencia se atiene menos a los conceptos que al discurso*"[256]. Por esto mismo la incitación, que el psicoanálisis presenta para Derrida, es la de deconstruir esos conceptos y esas frases metafísicas que se incrustan en los textos freudianos. Esta tarea la lleva a cabo en obras como *Estados de ánimo del psicoanálisis, Resistencias del psicoanálisis* o *La tarjeta postal,* en la que va comentando, paso por paso, el emblemático ensayo freudiano *Más allá del principio del placer*, del mismo modo en que *Freud y la escena de la escritura* nos ofrece un comentario a *La huella mnémica* de Freud. En este último texto, Derrida se posiciona claramente ante el psicoanálisis freudiano: "*tenemos una ambición muy limitada: reconocer en el texto de Freud ciertos puntos de referencia y aislar, en el umbral de una reflexión organizada, aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica, en tanto que ésta delimita no sólo la historia de la filosofía sino el movimiento de las "ciencias humanas", especialmente de una cierta lingüística. Si la irrupción freudiana tiene una originalidad, ésta no le viene de la coexistencia pacífica o de la complicidad técnica con esa lingüística, al menos en su fonologismo congénito*"[257]. Derrida observa cómo, por ejemplo, Freud representa el contenido psíquico con un texto de esencia gráfica, y se pregunta, no por el problema de la metáfora y la representación, sino por el qué será aquello que tiene un texto y aquello que tiene lo psíquico para poder ser comparados. Derrida concluye que si el texto tiene origen psíquico, no menos lo psíquico tiene origen textual. La repetición no añadiría intensidad sino que reedita posibilitando un abrirse-paso. Derrida entiende que la condición de posibilidad para que Freud pueda decir que la vida es la muerte, un rodeo hacia la muerte, y que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios y congénitos de aquello que transgreden, es pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Sobre esta huella se inscribirán otras, sin que se produzca un borrado puro.

Freud presenta la interpretación de los sueños como un desciframiento, un llegar hasta las inscripciones en el Inconsciente, que es el que se vincula a la memoria, ya que memoria y consciencia se excluyen, si entendemos la memoria como ontológica

[254] J. Derrida: "Freud y la escena de la escritura", en *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 271.

[255] Platón entiende la escritura como representación del habla que conlleva la ausencia del que articula, del sujeto, y por tanto, de la responsabilidad consciente y presente, responsabilidad que el psicoanálisis en su práctica clínica parece demandar.

[256] *Ibid*. p. 273.

[257] *Ibid*. p. 274.





y, por tanto, como algo diferente del recuerdo. La debilidad freudiana sería la idea de un código permanente. Pero este código permanente se tambalea ya en la afirmación de Freud de que la represión es siempre individual en el sentido de que cada ramificación de lo reprimido tiene su propio destino. Así, la escritura psíquica no se deja traducir, puesto que el soñador inventa su propia gramática, haciendo intervenir las palabras pero sin someterse a ellas. La experiencia inconsciente produce sus propios significantes. Así, a pesar del gusto por la fijeza en Freud, Derrida cree que tiene muy en cuenta el límite de esta operación de traductibilidad. La "traducción" consiste en el paso de lo Inconsciente a lo consciente, pasando por el preconsciente, en el que Freud sitúa las representaciones verbales. Además, Freud nos recuerda el arcaísmo de la expresión onírica que admite la contradicción y privilegia la visibilidad, de tal manera que el psicoanálisis no está llamado a colaborar más con una lingüística asociada al fonocentrismo, sino con una grafemática futura.

Freud, no obstante, como Platón, considera la escritura como técnica al servicio de la memoria y no ella misma memoria, pero la diferencia es que en Freud el psiquismo está estructurado en un aparato y así la escritura impondrá sus condiciones de operación sobre superficies. No obstante, esta suposición no se liga ni a una capacidad receptora limitada ni a la conservación de huellas permanentes, sino que el sentido se implica en una profundidad infinita, cobrando la peculiaridad del Ser: la ausencia de fondo. Derrida afirma que habrá que radicalizar el concepto de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia en la que Freud sigue anclado.

Derrida se pregunta en *Envío* si Freud manifiesta un episodio más en la historia de la representación. En todo caso advierte en él un debate interno entre las imposiciones de su programa, que según el pensador francés es tan poco metafísico como el de Heidegger y Nietzsche, y una herencia conceptual. Observa también que el concepto de pulsión y el de represión no pueden construirse sin proceder con un sistema representativo, tomando los representantes en su acepción de delegados: la pulsión se constituye como un representante psíquico de las excitaciones somáticas y el afecto como un representante de la pulsión. Sin embargo, la huella no tiene la estructura de representante ni de significante (si, en favor de Lacan, esto es lo que Freud quería decir cuando decía "representación") ni de símbolo, ni de metáfora. Estas huellas no son condiciones originarias a partir de las cuales la filosofía pretenda, tradicionalmente, derivar unos efectos, unas subdeterminaciones o unas épocas[258]. Estas huellas de diferencia son remitentes y no representantes. Más adelante Derrida afirma:"*No sé si esto puede decirse con o sin Heidegger, e importa poco. Es la única ocasión -pero no es más que una ocasión- para que haya historia, sentido, presencia, verdad, habla, tema, tesis y coloquio. Todavía es necesario aquí pensar la ocasión dada y la ley de esta ocasión. Queda abierta la cuestión de saber si es lo irrepresentable de los envíos lo que produce la ley (por ejemplo la prohibición de la representación) o si es la ley lo que produce lo irrepresentable al prohibir la representación. Cualquiera que sea la necesidad de esa cuestión acerca de la relación entre la ley y las huellas (las remisiones de huellas, las*

[258] J. Derrida: *Envío*. http://es.scribd.com/doc/19170455/ENVIO-Jacques-Derrida. p. 26. (extraído de *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1996).

*remisiones como huellas), tal cuestión se sofoca quizá cuando se cesa de representarse la ley, de aprehender la ley misma bajo la especie de lo representable. Quizá la ley misma desborda toda representación, quizá no está jamás ante nosotros como aquello que se sitúa en una figura o se compone una figura*"[259]. Derrida propone situarnos en esa huella freudiana que tal vez no intenta representar a partir de los delegados que se presentan "en lugar de", significando, sino perseguir el deslizamiento que remite siempre a otra cosa.

Respecto a la prioridad que, siguiendo la lingüística saussuriana, Lacan le otorga al significante, Derrida lo entiende como una manera de privilegiar la estructura formal, caracterizándola por tanto, a partir de fundamentos transcendentalistas. Entiende que de este modo se sigue la trayectoria de la metafísica tradicional. Si el signo se define por la diferencia que establece respecto a otro, el primero estará perpetuamente desplazado por los demás, de tal manera que uno remite a otro en una coexistencia que no es pacífica. Sin embargo, si se privilegia a uno de los signos del sistema, se está desconociendo la inestabilidad que tiene que haber entre ellos, instalándose uno como centro sistematizador. En Lacan ese centro sistematizador aparece como vacío en el sentido de incierto, no estando en el origen lo primigenio sino un suplemento, el Falo que representa o está en lugar de algo inicial. A pesar de todo, creemos que Derrida y Lacan no están muy alejados. El primero considera que la presencia absoluta no está marcada por su opuesto, la ausencia. Así, no existirían objetos estables, ya que les preexiste una diferenciación que desplaza continuamente una identidad en otra, no cabiendo ninguna aspiración que no sea la de las interpretaciones ilimitadas. La terminación del psicoanálisis sería imposible. Lacan e incluso Freud presumían ya este problema, pero si el último corta la cadena significante en la significación edípica, el primero dirá que el único significante primordial es el Falo, pero éste no tiene capacidad para cortar la cadena porque es en sí mismo escurridizo: tan solo marca una tendencia pero nunca acaba de efectuarse porque se retira de la presencia y por tanto de la significación. Nuestro propósito es afirmar la necesidad de pensar un límite posibilitante del pensar, que nos permita escapar del regreso al infinito al que parece condenarnos Derrida, pero de ningún modo daremos a ese límite posibilitante un carácter moral como el que adquiere el Falo lacaniano. La cuestión está en interpretar el legado de Platón, la Idea de Bien, en un sentido ontológico o en un sentido derivado, gnoseológico o moral. Para nosotros la Idea de Bien es el Inconsciente Ontológico, el *logos* de Heráclito co-perteneciente con la *physis*, el (des)orden de la naturaleza, o el Pensar del Ser de Heidegger, la fuente inmanente de toda modalidad del pensar, incluida la humana. Sin embargo, la Idea de Bien no la identificamos con la Ley que instaura la falta porque es previa a todo orden moral de prohibiciones y de prescripciones. Como entenderían los estoicos, es sabio dejarse atravesar por la ley del universo, lo cual no equivale al conformismo con las leyes de los hombres.

Derrida es totalmente escéptico con la posibilidad de un sujeto cuya capacidad interpretativa pueda traer significaciones de otros campos que puedan imponer sus criterios propios al texto que analiza. Se está negando la posibilidad de un psicoanalista

[259] *Ibidem.*





que cura, que descubre la solución del jeroglífico, que da la interpretación definitiva, que permite la traducción de lo psíquico, que hace consciente lo que es inconsciente. Para Derrida, el Inconsciente no está estructurado como un lenguaje: es lo otro del lenguaje, lo que escapa al logocentrismo. El Inconsciente coincide, entonces, con lo real-empírico, que difícilmente puede ser accesible ya que entre lo uno y el otro se interponen mediaciones discursivas.

En *La diferencia*, Derrida coloca a Freud, junto con Nietzsche y Heidegger, en la pista del pensamiento de la Diferencia. Dice que "*la puesta en tela de juicio de la autoridad de la consciencia es inicialmente y siempre diferencial*"[260]. La Diferencia es lo que nos mantiene en relación con algo que ignoramos, que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Freud denominó a esta alteridad "inconsciente", que se sustrae a cualquier proceso de presentación. Si lo tomamos en este contexto el Inconsciente no es una presencia enmascarada o potencial, sino que, tejido de diferencias, "delega representantes" pero sin existir él mismo en ningún sitio y sin ser susceptible de traerse a la conciencia[261]. Sería una alteridad radical cuyas huellas son ilegibles a través del lenguaje de la presencia y de la ausencia. No es nada fenomenológico ni presente, ni presente en presentes modificados. Es (y aquí remitimos a próximas páginas del apartado 5.4, en las que se trata el concepto de fantasma que Deleuze extrae de Freud) o tiene que ver con un pasado que nunca ha tenido lugar y con un futuro desligado de meras representaciones del presente de la presencia. La Diferencia no puede ser pensada a partir del presente. La Diferencia y el Inconsciente como Diferencia, no gobiernan nada, sino que implican la subversión a toda autoridad. Así, no sería el Inconsciente del super-yo tiránico ni de lo reprimido de la conciencia que quiere de nuevo salir a la luz. Asimismo, puede que este Inconsciente no sea el inconsciente que se invoca en el diván sino uno que está más allá de nuestro modo antropomorfo de pensamiento. Derrida se pregunta entonces: "*¿cómo pensar lo que está fuera de un texto?*"[262]. Tendrá que ser reflexionando acerca de la cuestión de la co-pertenencia del Ser y del Pensar. En este sentido, Derrida recoge la inspiración heideggeriana: "*la lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser, encontrar una sola palabra, la palabra única. Es aquí donde medimos lo arriesgada que es toda palabra del pensamiento que se dirige al ser. Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible, pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua*"[263]. Este modo de entender el Inconsciente entronca ya, de lleno, con nuestra propuesta interpretativa de la Idea de Bien como límite posibilitante del pensar que no está, sin embargo, gobernado por ningún significante ni por sustitutos fálicos del mismo. La Ley del Padre no es, de ningún modo, la ley de la *physis*.

En *Estados de ánimo del psicoanálisis* Derrida reivindica como propio del psicoanálisis la problemática de la crueldad psíquica, cuestión que coloca a Freud y a Nietzsche en un mismo enfoque: la crueldad siempre inventa nuevos recursos. Derrida lanza

[260] J. Derrida: *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid, 2006. p. 53.
[261] *Ibid.* p. 55.
[262] *Ibid.* p. 60.
[263] *Ibid.* pp. 62.

al psicoanálisis un reto: deconstruir, a partir de su discurso, los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, axiomas metafísicos que aún se le resisten. Para ello, le exige una mutación revolucionaria respecto al sujeto y respecto al Estado. Lo que Freud propone como ideal es una política fundamentada en la distracción de las pulsiones crueles que considera irreductibles: una comunidad liberada mediante el sometimiento de lo pulsional a una dictadura de la razón[264]. Seguiría así encadenado a una teleología del progreso indirecto no tan mediatizado por evaluaciones éticas como por un retorno a la responsabilidad. Lo que Derrida remarca es que el tema de la responsabilidad no llega de la mano de un simple acto de conocimiento como pretende, por el momento, el psicoanálisis (retomando una especie de intelectualismo moral platónico).

## 2.5. ¿PODEMOS HABLAR DE UNA POSTURA ESPECÍFICA Y PROPIA DEL PENSAMIENTO POSTESTRUCTURALISTA ANTE EL PSICOANÁLISIS?

Tras haber examinado aquellos puntos de la obra de Lyotard, Foucault y Derrida, tres de los pensadores postestructuralistas más paradigmáticos, que tratan el asunto del Inconsciente o del deseo, entendemos que, desde luego, podemos hablar de cierta actitud propia de este pensamiento hacia el psicoanálisis y, dentro de ella, vamos a situar a Deleuze. Dado que nos parece que lo anteriormente expuesto es de por sí expresivo, es decir, permite pasar de un filósofo a otro con la sensación de estar respirando en una misma atmósfera, nos limitaremos a establecer unos ejes de comunidad entre ellos:

— Trayectoria ambivalente en relación al psicoanálisis y obra de Freud en particular y diálogo constante con su contemporáneo Lacan. Cuando decimos ambivalencia no queremos decir falta de rigor ni vaivén arbitrario. Más bien podemos encontrarla en el establecimiento de dos etapas. Una primera podría describirse como filiación a (que no militancia en) el pensamiento freudiano, tal vez bajo el influjo de Lacan, tal vez bajo la idea de un parentesco Freud-Nietzsche (tomando sobre todo al Nietzsche de *La genealogía de la moral*). Una segunda etapa, que comienza con la década de los setenta, estaría marcada por un progresivo desapego o escepticismo hacia las "promesas" de la revolución psicoanalítica. En este período, el pensamiento de la Diferencia, que tomaba a Freud como uno de sus precedentes, como alguien que había abierto el paso, se vuelve a menudo contra él, que parece enredado en la puerta de salida de la metafísica tradicional. Esta crítica no es grosera sino que más bien consiste en un interrogar, en un pedir cuentas a un psicoanálisis que, institucionalizado pero también marginado, demanda una interpelación de quienes esperaban algo más de él; a un psicoanálisis que no ha sabido reinterpretarse, reproponerse, y que ha acabado siendo un vehículo más de legitimación del

[264] J. Derrida: *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Edición electrónica de http://www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_psicoanalisis.pdf. Escuela de filosofía Universidad ARCIS. 2000.





Poder, un discurso de "verdad" y un vigilante delegado. A partir de esta observación, el postestructuralismo releerá a Freud buscando la pista de estas consecuencias. Esta nueva lectura se hará ya desde la sospecha.

— Crítica al familiarismo en la concepción social del psicoanálisis. Se procede, en muchas ocasiones, apelando a Marx, filósofo que ha tenido, sin embargo, una recepción, por parte del postestructuralismo, muy semejante a la de Freud. Quizá convenga señalar aquí que estos dos pensadores han experimentado una implantación social relevante, se han constituido Internacionales a su alrededor, dando lugar a efectuaciones tan convulsivas y tan polémicas como lo son los países del socialismo real y los divanes psicoanalíticos. Tal vez a filósofos como Derrida, Foucault, Deleuze y Guattari, "el porvenir de una ilusión" les pareciera más amable que el advenimiento de un presente actual, o tal vez el pensamiento de la Diferencia exige subvertir todo aquello que alcanza las alturas del Poder. Aunque el postestructuralismo usó a Marx para cuestionar el familiarismo de Freud y su olvido de un campo social políticamente anterior, y a Freud para poner en cuestión la creencia de Marx en un sujeto de la emancipación, no significa esto que hayan dado lugar a ningún tipo de freudomarxismo. Muy al contrario, anunciarán el fracaso del mismo y apostarán, no por los elementos que los hacen compatibles, sino por los elementos que los deconstruyen mutuamente. El freudomarxismo aparece, entonces, ya como una especie de repartición salomónico-hegeliana en la que Marx se queda investigando la zona pública y Freud la privada, como si tal paralelismo se pudiera dar, como si uno no estuviera ya constituyendo al otro, como si no hubiera una microfísica del poder. El freudomarxismo más vulgar acabaría encerrando al deseo en casa y a la producción en la fábrica y creando una pareja con la "masculinidad" del marxismo y la "feminidad" del psicoanálisis. Algunos feminismos psicoanalíticos rozarían este planteamiento haciendo de la Ley, la conciencia, la razón y el interés la esencia del hombre; y del símbolo, el inconsciente, la irracionalidad y el deseo, la esencia de la mujer. Si no nos perdiéramos en el mito y los tópicos, este planteamiento podría llevarnos por caminos interesantes, pero subordinado al corsé del malentendido par base-superestructura (reducido por cierto economicismo) nos conducirá a una dialéctica bastante estéril que no tiene en cuenta la "feminización" de la producción a la que estamos asistiendo en la época postfordista (atenderemos esta cuestión en el apartado 6.2.6.). No obstante, hemos de señalar que con la denominación "freudomarxismo", aunque nos puede servir para orientarnos, no estamos hablando de una escuela en sentido estricto, y por tanto, tampoco hemos de presuponer una unidad de discurso en aquellos pensadores que fueron encasillados dentro de este concepto. Lo que si podemos decir es que advertimos en todos los filósofos a que hace referencia una formación marxista y una formación psicoanalítica. Sin embargo, bajo este esquema, podemos encontrar desde intelectuales que eligen lo más débil de cada una de las dos escuelas o de sus representantes más notables, dentro de un debilitamiento militante de ambos movimientos y de una reclusión academicista, hasta

aquellos que mantuvieron una militancia activa en ambas disciplinas, no siempre ortodoxa pero sí orientada al campo de la praxis social y del impulso revolucionario. Éstos últimos nos parecen los más interesantes y en ellos podemos descubrir experiencias de renovación pedagógica y social inspirada por el freudomarxismo. Es un prejuicio entender la fertilidad del movimiento freudomarxista a partir de una especie de yuxtaposición o de relleno mutuo, es decir, a partir de la idea de que marxismo y psicoanálisis se completan el uno al otro en sus presuntas lagunas. De este estilo son las afirmaciones según las cuales, el marxismo descuidó el tratamiento de la subjetividad humana, de sus emociones, de sus motivaciones, de sus potenciales intelectuales, de sus posibles patologías, etc. Asimismo, y siguiendo esta intuición, el psicoanálisis habría descuidado el campo político y productivo como campo de creación de relaciones sociales y con ello personales, y por tanto como variable importantísima de influencia y de catexis psicológica, que nos daría cuenta del funcionamiento de numerosas estructuras mentales a nivel tanto individual como colectivo. Aquí queremos hacer notar, con toda seguridad, el prejuicio y desconocimiento teórico que esta percepción supone. Para cualquier lector de Marx, capaz de profundizar un mínimo, es del todo evidente, que hay en Marx no solo apuntadas ciertas ideas colaterales sino todo un sistema encargado de dilucidar el problema de la subjetividad y de los afectos y emociones humanas. Concretamente podemos hacer referencia a numerosas páginas dedicadas al desenmascaramiento de la idea metafísica de un yo unitario y autoidéntico; al desenmascaramiento de una conciencia individual originaria, libre y dueña de sí misma; al desenmascaramiento de la inocencia y humanidad de ciertos afectos a partir del análisis y genealogía de las instituciones encargadas de promoverlas, legitimarlas y reproducirlas, etc. Por no extendernos demasiado, podemos resumir diciendo que hay, en la órbita del marxismo, tres aportaciones teóricas fundamentales para el campo de la psicología, sobre todo para el área de la psicología de investigación pero también para la psicología, si no clínica, sí de prevención, a saber: toda la línea temática desarrollada en torno al tratamiento de la alienación; el propio núcleo del materialismo filosófico marxista, según el cual partimos de la observación de que es "la vida la que determina la conciencia" y no al contrario (así nos ponemos en la pista de despegue para revolucionar la psiquiatría desde los cimientos ya que se nos coloca en un nuevo paradigma de observación de la conducta y motivación humana, abriendo todo un panorama de investigación que desplaza considerablemente los horizontes de los estudios sobre la mente); y, por último, el principio implicado en la organización política, que promueve desde bases teóricas, la crítica y la autocrítica, que bien podría estar llamada a sustituir terapias psicológicas al estilo más tradicional, implicándose además en el ámbito de la praxis vital y dándole a la psicología preventiva el contexto adecuado, es decir, el ámbito laboral o de producción económica, así como el de la práctica política (decimos su ámbito adecuado porque tal vez la resolución de problemas sea más eficaz, si tiene lugar allí donde se originan esos problemas y ese lugar es, desde luego, la comunidad económica política y libidinal). Fijémonos ahora en Freud y el psicoanálisis en general. ¿Cómo podríamos decir que el trabajo teórico del mismo no tiene en cuenta lo político-social? Tal vez no encontremos ningún enfoque psicológico que tome tan en consideración como el psicoanálisis lo hace, el carácter económico y construido, social y políticamente, de la denominada conciencia individual. Encontramos solo en Freud (sin añadir a otros pensadores del psicoanálisis) numerosas aportaciones válidas para el pensamiento político. Por citar algunas de ellas, señalaremos las siguientes: su propio núcleo teórico, que no es otro que la teoría de la represión, esquema bajo el cual se explicará de modo distinto al tradicional, el inicio de la civilización, pero también la base para comprender las miles de conductas patológicas que pueblan nuestra cotidianidad; el tema de la transferencia, que tanta luz arroja sobre los entresijos de las relaciones de poder asociadas a asuntos como la sugestión o el lenguaje como arma política de doble filo y como cristalización y útil de reproducción de la ideología imperante; reformulación del pasaje del amo y el esclavo y conexión entre la familia, tal y como la conocemos, y las estructuras de poder macropolítico; crítica de la religión monoteísta y de las supersticiones e idealismos varios dentro de un contexto antropológico que las relaciona de nuevo con los afectos desprendidos e intensificados de ciertas relaciones sociopolíticas que se plasman y se reproducen a partir, sobre todo, de la instauración del sentimiento de culpabilidad y del espíritu de venganza, que nos llevan por los caminos de una repetición constante de la historia acompañada siempre por la promesa de una ilusión; exposición del choque fatal entre la moral imperante y las pulsiones humanas; estructuración explicativa de una economía libidinal y de sus modos burgueses, y un largo etc. Así, la fértil colaboración entre marxismo y psicoanálisis no pasa, entendemos, por una yuxtaposición teórica de ambos en la que uno rellanara supuestas lagunas en el otro, sino por la recuperación del potencial revolucionario de ambas corrientes, más allá de los estrechos límites del academicismo anodino, pasa por la adecuada "vigilancia" que uno puede suponer para el otro en lo que se refiere a la implantación social, debido a la capacidad que el marxismo tiene para prevenir algunos vicios habituales, no ya en la teoría, sino en la práctica del psicoanálisis como pudieran ser el pesimismo político que puede desembocar en la parálisis propia del cientificismo y en la consiguiente medicalización de la sociedad, que nos puede devolver al moralismo (más peligroso que nunca pues disfrazado de salud pública) y a la reacción. A su vez, debemos destacar también la capacidad del psicoanálisis para prevenir muchas de las desviaciones que hacen peligrar una adecuada implantación social del marxismo, como puedan ser el sectarismo, el elitismo como mala comprensión del papel de la vanguardia revolucionaria, el adoctrinamiento moralista como mala comprensión de la formación colectiva y de la reeducación comunista, la reproducción de las relaciones burguesas de poder en el seno de las organizaciones políticas (clasismo, reparto de tareas según la división metafísica del trabajo intelectual-ma-

nual, adopción de hábitos familiares patriarcales, sentimientos de pertenencia al grupo construidos sobre el narcisismo y la frustración, búsqueda de un líder carismático que cumpla el rol de garante en la recuperación del paraíso edípico perdido, etc).

— Reconocimiento de la fuerza del psicoanálisis en su crítica a la consciencia, al sujeto presente a sí mismo, autónomo, autoidéntico y dueño de su voluntad. Se comprenderá casi siempre que el uso que Freud y Lacan hacen del viejo y metafísico concepto de "sujeto" es porque se presentaba como instrumento que puede ser interesante, siempre y cuando no se le otorgue valor de verdad ni primacía ontológica, ni significación demasiado fija.

— Reclamación del psicoanálisis y de la obra freudiana como formando parte del campo filosófico, entendiendo la resistencia freudiana a ser considerado dentro del mismo como la expresión de un prejuicio cientificista propio de su época, que Lacan habría evadido ya en gran medida. Asimismo, se le obligará a la filosofía a entrar en el psicoanálisis o más bien, se empujará a la filosofía a reconocer que el mundo en el que habita es ya un mundo revolucionado por el psicoanálisis.

— Revisión de la teoría del significante de Lacan, por la que el postestructuralismo siente enorme interés, ya que comparte con ella la idea de la resistencia a la significación, pero encuentran en su seno el peligro del significante primordial, del imperialismo de ciertos significantes, y problematizan la cuestión de la caracterización de ese significante como ausencia que constituye al sujeto; sujeto en el que quedará apresado el deseo, entendido erróneamente como una falta y no como una afirmación o sobreabundancia.

— Denuncia el propósito traductor del psicoanálisis, su voluntad de representar el inconsciente y de hacerlo hablar en el lenguaje metafísico de la presencia. El inconsciente habría sido el más grande descubrimiento de Freud pero habrá que desterritorializarlo de un panorama anclado en el pensamiento metafísico tradicional. El postestructuralismo dice que el Inconsciente es la Diferencia, alteridad radical que no puede ser nunca presente ni mucho menos emerger en la conciencia.

— Denuncia de la concepción del deseo como carencia. Encontraremos en los franceses de la diferencia la reproposición del deseo como algo pre-individual y no nacido de la Ley. Así, entramos con el postestructuralismo, en el escepticismo ante la teoría de la represión. Se reclama el deseo como algo más que el producto de una negación dialéctica[265], que lo encerraría ya en la trampa del Poder, aniquilando su carácter revolucionario, su carácter de alteridad que pone en cuestión todo gobierno, más allá del "niño desobediente".

[265] Cfr. G. Galván establece como principal ruptura de Deleuze con la Dialéctica la de concebir la Diferencia con independencia de la contradicción, que implica la inyección de la negatividad en el Ser (*Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. op.cit.* pp. 12-123).





— Problematización en torno a la cuestión de la interpretación. Apuestan por la interpretación si se entiende por ella la afirmación de un juego que no se vuelve hacia el origen, que ha renunciado a él e intenta pensar más allá del humanismo y de su sueño onto-teológico, renunciando al fundamento tranquilizador. En cambio, renegarán de una tarea interpretativa direccionada en busca de un origen transcendente al movimiento de la propia interpretación, en busca de una solución para descifrar la verdad. Ninguno de los pensadores del postestructuralismo comparte nada con un trabajo de interpretación vivido como penoso esfuerzo, como moneda de cambio para apropiarse de un discurso de verdad.

— Comunidad con el psicoanálisis respecto a la consideración del sentido como un efecto de superficie, constituido a partir del sinsentido y no en profundidad oculta alguna.

# 3. INVERTIR EL PLATONISMO EN EL SENO DEL PSICOANÁLISIS

Deleuze se concentra en dos temas básicos y entrelazados que dan vida a todo el juego teórico del psicoanálisis. Se trata, en primer lugar, del deseo, concepto que tiene una larga y explícita historia. La otra noción que se considera es la de Inconsciente, claramente emparentado con el anterior pero con un recorrido expreso mucho más breve y reciente en la Historia de la Filosofía. Precisamente, el modo en que Deleuze invierte (o mejor diríamos con él: *pervierte*) el psicoanálisis, es sacando al deseo y al Inconsciente de la vehiculización que de ellos hace el pensamiento de la representación. Esto implica liberar al deseo de la carencia y al Inconsciente del teatro de la representación (o dicho de otra manera: de la repetición de lo idéntico), convirtiéndolos así en instancias productivas, intensivas, creadoras y posibilitantes, capaces de agenciar el Eterno Retorno de Nietzsche, a condición de entender que lo que se repite es la Diferencia. A partir de esta *perversión* realizada en los conceptos de deseo e Inconsciente, se haría posible la tarea de hacer de ellos asuntos ontológicos, liberados ya del encorsetamiento individual psicológico y antropomórfico.

## 3.1. EL DESEO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: RASTREANDO LA GÉNESIS DEL DESEO PSICOANALÍTICO

Una visión de la filosofía griega como filosofía de la razón y la ley, separada del afecto y del deseo, sería parcial, y una interpretación del deseo y del placer como algo denostado y repudiado por los pensadores griegos, constituiría una reducción enorme de sus planteamientos. De hecho, la filosofía griega está plagada de tratados que se aproximan al tema de los poderes afectivos del alma, girando en torno al apetito (*epithymía*), el ánimo (*thymós*), la voluntad (*boulesis*), la elección (*proairesis*), etc. Incluso encontramos en Platón y Aristóteles sistematizaciones rigurosas en torno al deseo (*orexis*) y al placer (*hedoné*). Por otro lado, los griegos no entendían que los sentimientos del mundo afectivo tuvieran que ser necesariamente bajos, sino que los consideraban, en muchos casos, motores para el pensamiento y la acción del ser humano, y también, en otros, consustanciales a ello, tanto en las malas como en las buenas causas (cosa que podemos entrever ya en la poesía homérica, en Hesíodo y en las

tragedias[266]), hasta el punto de entenderlos como indispensables al *nous*. Los deseos aparecen como motor de la racionalidad o como la otra cara de la racionalidad misma, remarcando la grandeza del ser humano, único para el que deviene consciente.

Por ello, recorremos en este tramo la Historia de la Filosofía griega desde el punto de vista del deseo y, en general, de los afectos, dado que se impone este camino para entender adecuadamente los problemas que enfrentaremos a lo largo de esta investigación, a saber: la cuestión del deseo dentro y fuera del pensamiento representativo, es decir, la cuestión del deseo en el psicoanálisis y en el pensamiento deleuzeano. Decimos tal cosa porque el concepto de deseo en Freud y las figuras más populares del psicoanálisis, o al menos del psicoanálisis ortodoxo, se enraíza fuertemente en el pensamiento griego, siendo deudor de Platón pero también de cierta lectura de Aristóteles, filósofo en el cual tratamos de hallar, además, una primera línea de fuga clara que nos permita ponernos en marcha hacia una inversión del platonismo profunda, como la que hallamos en los estoicos. De hecho, tratamos de mostrar cómo el paralelismo a trazar no sería tanto el que opone un psicoanálisis-Platón a un Deleuze-Aristóteles sino el que recorre una problemática más compleja y sitúa al pensamiento psicoanalítico del deseo junto con una lectura convencional, fuertemente marcada por la tradición judeocristiana y escolástica, del aristotelismo, y al giro deleuzeano junto con un Aristóteles ocultado a lo largo de gran parte de la Historia de la Filosofía occidental, y quizá incluso, no reconocido, o al menos no explícitamente, por el propio Deleuze.

Nos ayudaremos, sin embargo, de las obras de algunos investigadores que, como Jean Frère, han recogido minuciosamente esta valiosa información que hace referencia a otra lectura de la filosofía griega a través de la centralidad del deseo, pero también de las obras de otras que, como Teresa Oñate, han arrojado luz sobre las diferentes lecturas del pensamiento griego y, principalmente, sobre el distinto agenciamiento que Platón y Aristóteles harán de los filósofos presocráticos, provocando así dos líneas de pensamiento bastante dispares. Tras una exposición de Aristóteles de acuerdo al planteamiento ampliamente documentado, por supuesto, de Jean Frère, pero no muy crítico con la lectura tradicional platónico-escolástica de Aristóteles, el estudio de Teresa Oñate nos resulta imprescindible si queremos corregir aspectos centrales en la recepción filosófica de éste, de cara no solo a la verdad sino a asentar un basamento

[266] Cfr. Como sabemos, Aristóteles advertía como finalidad de la tragedia griega la inflamación de los afectos como medio catártico para purificarlos. Los afectos fundamentales que se ponían en juego eran la piedad y el temor, según podemos leer en S. Sánchez: *De la tragedia griega al drama moderno*. Ed. Universidad de Antioquía. Medellín, 2008. pp. 26, 87 y 110; o también L. A. Fallas y L. G. Cárdenas: *El Diálogo con los griegos*. Ed. Universidad pedagógica nacional. Bogotá, 2006. p. 334, en Resulta interesante, de todos modos, reflexionar acerca de las diferencias afectivas del hombre griego y del hombre moderno para no caer en interpretaciones anacrónicas. Por ejemplo, resulta de suma importancia el análisis que hacen J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (vol. 1). Ed. Paidós. Barcelona, 2002. Capítulo 3: "Esbozos de la voluntad en la tragedia griega" (pp. 45 y ss.) acerca de la "invención" moderna de la voluntad como fundamento del agente yoico continuo y responsable de sus actos, que no podría ser extrapolada al personaje trágico que aparece, más bien, inspitado en sus decisiones por alguna fuerza divina que desborda con mucho su individualidad ya que manejándose con tan solo su fuero interno, se quedaría en una aporía insuperable.





suficientemente riguroso para mostrar las dos líneas opuestas de concepción del deseo.

Frère comienza su recorrido a partir de las reflexiones de lo Siete Sabios, advirtiendo en ellos una serie de preceptos morales basados en el "buen sentido" y la idea de justa medida sobre la conducta cotidiana. En ellos se forja un conocimiento de los poderes irracionales del ser humano. Las virtudes comportarían una orientación que toma en cuenta la afectividad, previa a las formulaciones de *nous* y *logos*. Lo que se deja ver es que la conducta moral, orientada a dominar las pasiones y reducir los placeres en nombre de la razón, tiene una fundamentación igualmente irracional o, mejor dicho, alojada fuera del discurso intelectual. Así, si el placer era en ocasiones denostado es porque su carácter efímero conlleva dolor. La preocupación era por la afectividad, que es la instancia que, en todo caso, se vería resentida. En las reflexiones de los Siete Sabios encontramos a menudo orientaciones prescriptivas en torno al deseo, que hacen referencia sobre todo a que éste debe de serlo solo de lo humanamente accesible, ya que si no, es doloroso. Se hace del deseo el fundamento de la sabiduría práctica, entendiendo que la moralidad debe llevar a la satisfacción, que es irreductible. Dentro de todos estos planteamientos, la amistad tiene un papel importantísimo, ya que es el centro de gravedad de un pensamiento social y una cualidad moral indispensable, siendo la amistad misma un objeto de deseo.

En Pitágoras, la propia filosofía se expone como tensión afectiva hacia el conocimiento, como deseo de saber jamás colmado[267]. Así, podemos ver como se empieza a perfilar un concepto de deseo al que le correspondería un vacío, una falta, una necesidad de rellenarse[268]. Para los pitagóricos el alma es tanto principio de pensamiento como de vida y la afectividad estaría presente tanto en la parte espiritual noética inmortal, como en la parte no racional. En el ser humano habría una natural inclinación al mal y a la culpabilidad como algo inherente a su naturaleza tendente a la desmesura. Vemos aquí esbozado otro de los rasgos característicos de la antropología freudiana, en sus dimensiones mítica y racional, que atraviesa obras como *Tótem y tabú* o *El malestar en la cultura*. Parece alojarse en el ser humano una especie de pecado original. Esto hace necesaria la intervención de la razón para dominar el ímpetu psíquico. Prosiguiendo con la presencia de la preocupación pitagórica por la afectividad, Filolao afirma que *nous* no designa solo razón sino también esfuerzo y deseo, aspiración que se dejaría sentir en la tentación de escapar de la cobertura corporal. La amistad aparece en los pitagóricos como dimensión fundamental del psiquismo afectivo armonizado por la razón, como condición y resultado del mismo, y orientándose a la sabiduría en cuanto que conocimiento de la verdad y acción pura. Sería el modelo a partir del

[267] Cfr. De hecho, en Pitágoras encontramos toda una dietética que configura el modo de vida afectivo-moral destinado a mejor dedicarse al pensamiento. Podemos perseguir esta cuestión en J. L. Alibert: *Fisiología de las pasiones o Nueva doctrina de los afectos morales*. Imprenta de D. M de Burgos. Madrid, 1831. p. 43 y ss.

[268] Cfr. No obstante, para Pitágoras, cuanto menos falta el intelecto más se ama el saber, al igual que luego entendería Platón. Ver L. Herrero: *Diálogos de amor*. Ed. Porrua. México, 1985. p. 188.

cual se piensa la relación del hombre con la divinidad ya que recubre el límite que el hombre virtuoso establece consigo mismo[269]. Sería la intersección de lo cósmico y lo ético, la visión a través de los otros[270](recuperaremos, más pormenorizadamente, la cuestión de la amistad tanto en Pitágoras como en los demás griegos en el apartado 6.2.2.). El deseo comienza su andadura de la falta y sufre ya la reducción que lo convierte en compañero o fundamento de la racionalidad pero en el sentido principal de racionalidad práctica. El estudio del deseo es todavía un estudio moral y no ontológico, cosa que acabará desmoronando, con su influjo, la filosofía del último Platón.

El alma en Heráclito es *logos* y "fuego", es inteligencia y vida. Cuando Heráclito habla de pensamiento se refiere más a intuición sentida en los límites del *logos* ("oído atento al ser de las cosas") que a pensamiento estructuralmente ordenado. Sería conocimiento a la par que emoción[271]. El alma se considera también en tanto que desea, resultando de ello placeres y dolores. No se reduce el alma al discurrir noético racional. Heráclito divide al mundo afectivamente en deseo, organización del mundo según su ley, y saciedad, abrazamiento del mundo y retorno a la unidad primitiva[272]. Hallamos aquí una preconcepción de la dualidad deseo y placer e, incluso, de la dualidad Eros y Thánatos del Freud de *Más allá del principio del* placer. Esta dualidad supone el más importante y tal vez el único lastre para el desarrollo de la concepción filosófica del deseo en el pensamiento griego, incluso en el mejor. Alma y mundo vibrarían juntos, experimentándose y explicándose uno por otro. Hay un deseo obscuro que anima el Universo y según Heráclito conviene que nuestros deseos concuerden con él. Podemos ver en Heráclito una prefiguración del deseo que Deleuze lee en los estoicos, en los epicúreos, en Spinoza y en Nietzsche: el esbozo del *conatus*, del deseo de lo que es, y nunca de lo que no es. Según Heráclito, el alma humana está animada por los conflictos que surgen a partir del contacto con el *logos* y el movimiento de los entes. El saber se perfilaría sobre el deseo ya que el pensador que espera al *logos*, desea fuertemente la reunión ontológica de los opuestos. Así mismo, el placer se perfilaría sobre la aceptación de la ley de la vida, que es que los vivos se suceden. Esto no evita, sin embargo, que la memoria de los hombres no olvide a las almas que fueron nobles, ya que las almas nobles desean, a su vez, ser guardianas del recuerdo de las almas nobles. En definitiva, en Heráclito no hay perspectiva de inmortalidad sino en el sentido de que la psique retorna, o mejor dicho, se disuelve en lo más fundamental. Si en los pitagóricos teníamos una afectividad auxiliar de la razón, en Heráclito viajamos a través

[269] Cfr. Según J. B. Bergua: *Pitágoras*. Clásicos Bergua. Madrid, 1995. p. 201, los pitagóricos no concebían la amistad como simple afección individual sino como bien universal que debería extenderse a los humanos en general y, de hecho, también a los animales y a las plantas, alcanzando así una cierta sensación cósmica.

[270] J. Frère: *Les grecs et le decir de l'être*. Ed. Les Belles Lettres. Paris, 1981. Parte I, Cap 1: "La place de l'homme dans la nature". pp. 21-32.

[271] Cfr. Habría en Heráclito un sentido afectivo y unitivo del *logos* que definiría además la relación humana con él, relación de confianza. Ver J. A. Russo: *Los presocráticos II. El Logos. Heráclito*. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2000. p. 40.

[272] J. Frère: *Les grecs et le decir de l'être. op.cit.* pp. 32-41.





de una afectividad central. Si en los pitagóricos el deseo surgía como sed de inmortalidad, en Heráclito aparece como aceptación de la misma. Así, no podríamos afirmar en Heráclito una carencia ligada al deseo al estilo de los pitagóricos, puesto que el deseo debe ser de lo que se tiene, de lo que es, aunque esto sea diferenciado y parcial.

La filosofía de Parménides se presenta como una filosofía que desborda la razón y la pura lógica. El ser humano sería esfuerzo y emoción hacia el Ser, el cual no se desvela más que si su corazón le lleva al umbral de la verdad. Se trata de un movimiento afectivo-intuitivo, a partir del cual la salud se define como ese goce de la comunicación con el Ser. Según lee Frère, esos poderes afectivos reenvían a la estructura de la falta: al Ser no le falta nada pero el hombre que lo investiga tiene falta de Ser y esa falta es irreductible[273]. Lo que ocurre en la operación de Deleuze es que el deseo no estaría enclaustrado en el antropomorfismo ni en el psicologismo, y en todo caso, la máquina que desea, desea producir-desvelar: se dirige al Acontecimiento, es decir, que lo que se desea es la mostración del Ser. Se trata de un deseo ontológico, de un deseo que produce sin ser movilizado por carencias, de un deseo que no demanda sino que da. El deseo constituye precisamente el desvelamiento del Ser, de ese Ser que no carece de nada. Por decirlo de algún modo, el ser humano no es tanto un aspirante que se eleva al Ser desde su carencia sino un modo recorrido por el Ser y que lo produce inmanentemente. Y desde aquí, con Deleuze, defenderemos un Parménides distinto al que lee Jean Frère, que estaría en la línea de Lacan. Frère habla, quizás, de un Parménides platónico. Sin embargo, entendemos nosotros que no podemos admitir tal estructura de la falta ni en Parménides ni en Aristóteles. Y estamos convencidos, sobre todo, porque resulta del todo extraño leer la estructura de la falta en el filósofo del Ser, en el filósofo del "no-ser no es". La falta, la carencia, se define, por muchas vueltas que le demos, por la ontologización del no-ser, no como un vacío sino como un no-es que es. Sin embargo, el ser humano no parece entenderse como falta de Ser, sino como un modo de éste, y su deseo no puede estar vehiculizado por una falta esencial, puesto que al ser humano no le falta nada, al menos en tanto que es. Esta introducción del no-ser no parece parmenídeamente legítima y creemos que tal confusión se debe a la manía de entender el campo de la ontología de manera extensiva. Si queremos entender a Parménides, a Aristóteles, a Duns Scoto, a Spinoza o al propio Deleuze, necesitamos formular adecuadamente una ontología pluralista de la univocidad del Ser que aclare, de una vez por todas que el Ser y los entes no mantienen, ni se entienden a partir de relaciones entre todos y partes, en base a las cuales pudiéramos decir que el todo es el conjunto no carente de las partes, mientras que a cada una de las partes le faltan las otras partes para constituir la plenitud del todo. Por el contrario, los entes no aspiran al Ser como aspirando a alcanzar la mismidad, porque el Ser no es identidad sino Diferencia: se dice en un mismo sentido pero para hacer diferencias y la diferencia individuante es anterior en el Ser a las diferencias genéricas e individuales[274]. Entendemos

[273] *Ibid.* pp. 44-48.

[274] G. Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. Presses universitaires de France. Paris, 1968. pp. 54-57 (*Diferencia y repetición*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2002. p. 72-76).

esto solo si invertimos a Platón hasta las últimas consecuencias y aceptamos no solo nuestra mortalidad sino que la muerte en sí, no es una falta o un no-ser sino todo lo contrario: la muerte es la univocidad del Ser, la Diferencia, aquello gracias a lo cual las cosas que son, son diferentes entre sí y por ello son. De este modo podríamos explicar la tesis deleuzeana por la cual la univocidad del Ser es el Eterno Retorno[275]: la muerte permite que el volver sea el de las diferencias.

Como sabemos, Empédocles ve dos fuerzas, no racionales sino afectivas, en todas las cosas: amor como deseo de retornar a la unidad original -entiende Frère-, de componer cuerpos -entendemos aquí, con Deleuze-; y odio como contrariedad que da lugar a la multiplicidad -entiende Frère-, a la separación -entendemos nosotros-. Al mismo tiempo trata de alejarse del antropomorfismo. La unidad original sería *Sphairos*, unidad que aún no conoce el odio disolvente ni el amor reconciliador. Es mundo y divinidad, obscuro deseo, pulsión de regocijo. El ser humano está constituido también por esos elementos cósmicos-estéticos, siendo más profundamente afectividad que *nous*[276] y captando así el Universo. Por la amistad y por el placer y el dolor prueba el hombre la unidad del Ser. Conlleva además un goce ético, purificador, artístico y ontológico[277].

Según dice Jean Frère, el materialismo espiritualista de Anaxágoras prefigura ciertos contenidos aristotélicos: el *nous* perdura siempre ya que es el primer motor y por él, divino, infinito y autónomo: todo ha sido y es siempre. Eso sí: el *nous* de Anaxágoras piensa sin finalidad y hace presencia en los seres vivos, constituyendo el yo, la unidad de la conciencia, separado del *nous* cósmico. Sabemos que esto se entiende en Lacan como estructuración que el lenguaje opera en el sujeto. También sabemos que en Deleuze y, en general en el postestructuralismo, se trata más bien de un pliegue del Afuera que constituye una cara interna con grietas comunicantes. Volveremos a esta cuestión recurrentemente al tratars el concepto de Inconsciente como heredero del pensamiento sin sujeto de los griegos ya que es este el motivo principal de nuestro trabajo de investigación. En Anaxágoras, el pensamiento de los vivos surge a través de la sensación, lo cual implica esfuerzo y dolor cuando se liga a la tristeza de un saber ilusorio que aparta al sentir de un puro sentir.

Demócrito entiende que la razón tranquiliza al alma y que las tendencias afectivas conducidas por el *nous* y puestas al servicio del bien, guían al buen pensador en la ciudad bien gobernada. No obstante, resalta la inocencia del cuerpo, siendo el alma la que puede corromper o guiar al cuerpo. Los placeres, enraizados en la particularidad de los deseos humanos, no evitan una universalidad del verdadero placer, ligado a lo útil, en un movimiento de esfuerzo-satisfacción. En Demócrito la sabiduría es más una modificación del afecto que de la razón. El hombre de corazón alegre, ejemplo de la ética que propone, es el justo y acorde con la ley. Se forja a partir de la educación de

[275] *Ibid.* p. 80.

[276] Nosotros hemos entendido, en cambio, que el propio nous es deseante, dado que la actividad del Inconsciente, con el que lo hemos identificado es, precisamente, el deseo.

[277] J. Frère: *Les grecs et le decir de l´être. op.cit.* pp. 52-66.





sí en la autonomía, el equilibrio y la aceptación de lo posible y de lo presente. Se debe confortar al alma con lo que se tiene ya que la manera de ver implica una manera de vivir. Además, nos encontramos de nuevo con una prefiguración del Eterno Retorno nietzscheano en la concepción democrítea del deseo como eterno renacimiento, como repetición del "de nuevo". Además, Demócrito cree hallar en las pulsiones animales una utilidad correspondiente con un obscuro saber, con un saber inconsciente. La amistad es útil y placentera y debe distinguirse la verdadera de la superficial. Es el acuerdo en el pensamiento el que engendra la amistad y produce alegría[278]. El buen deseo es el deseo del presente en el sentido del disfrute de lo que es, eliminando el deseo de inmortalidad, que sería en palabras de Deleuze, un deseo melancólico. En Demócrito hallamos una concepción del deseo que no se liga, por tanto, con la falta o la carencia, sino con el *conatus*, con la perseverancia y la intensificación en el Ser. Su debilidad radica en que su recomendación acerca de los derroteros que debe seguir el deseo, está, aún, sumida en criterios de placer y dolor.

Para los sofistas, la atención sobre la problemática del deseo es inevitable. En los sofistas encontramos a los maestros y críticos de la persuasión y, siendo ésta del ámbito de los afectos, la sensibilidad y el placer, un análisis al respecto parece imponerse de cara a una especificación y dominio de la retórica. Los sofistas, además, elogian el vigor, que se precisa en sentimientos y deseos. Retomarán de los trágicos el tema de la espontaneidad y de la necesidad. Sin embargo, en ésta última entran fenómenos como el amor y la persuasión. De este modo aborda Gorgias los límites de la responsabilidad en la acción, diciendo que no está en nuestras manos oponernos al ardiente deseo divino. El discurso es un gran tirano a los ojos de Gorgias, ya que despoja al auditorio de su propia fuerza, irresponsabilizándolos de sus sentimientos. Al despojar del vigor propio, se hace pasar por verdad. El discurso juega sobre la finitud de la inteligencia, de la memoria y de la previsión. Para Gorgias sí hay falta caracterizando al amor pero precisamente en esa medida se considera al amor como placer fácil, como mal deseo, como deseo de lo ajeno, oponiéndose también al vigor[279] (observemos en Gorgias las enormes semejanzas con la exposición lacaniana). El verdadero deseo consistiría en desear una vida digna de elogio en la ciudad[280]. Esto, junto con la melancolía pitagórica, hará desembocar, por su influjo, a la reflexión del último Platón, en la ontologización de la política, pareja a una remoralización del deseo. Tras los razonamientos y la tiranía, se perfila una psicología de la seducción: la astucia del sentimiento se prolonga y se traduce en la astucia de la razón. Incluso aquí veríamos un elemento nietzscheano-deleuzeano, pero irónicamente expuesto: el desenmascaramiento de la razón como voluntad de poder. Sin embargo, en el caso de Gorgias, este desenmascaramiento lo arrastra todo consigo, sustituyendo el necesario e inmanente plano de consistencia, por un relativismo escéptico y pesimista.

[278] *Ibid.* pp. 70-81.

[279] Cfr. Acerca de este asunto ver M. Brioso y A. Villarrubia (ed.): *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 2000. p. 103.

[280] J. Frère: *Les grecs et le decir de l´être. op.cit.* Parte I, Cap. 2: "Les penseurs de l´homme", pp. 85-97.

En Sócrates, afirma, Jean Frère, la sabiduría se inscribe en la modalidad del cuidado o preocupación por el saber. Pero lo que inspira a Sócrates no es solo el conocimiento de la justicia sino también el deseo y voluntad de justicia. Para remontarse a la divinidad no se pasa, en principio, por una apertura desde la razón sino por una aspiración desde el afecto. En Sócrates no hay aún un alma matematizada organizada ni precisamente definida, sino inteligencia que es deseo-tendencia a la definición. Según podemos leer en Jenofonte, Sócrates desborda amistad y la filantropía socrática es de origen erótico. Se trata de amistad placentera y no utilitarista. Es afectividad serena pero no excluye la "magia"[281]. Prolongaremos esta problemática más adelante, en el capítulo dedicado a las políticas del amor y de la amistad fundamentadas en el *eros* y la *philia* griegos[282] (apartado 6.2.2.).

Dice Jean Frère que Platón llegará a ordenar y coordinar las aproximaciones que los pensadores anteriores habían hecho sobre el mundo afectivo[283]. Además, recogerá la visión homérica de la nostalgia por la patria perdida y de la energía en el combate por el reino de la justicia. En el acercamiento platónico, todo ello se reencontraría en el mundo de las Ideas. De ahí que Deleuze adjetive la filosofía platónica como una filosofía melancólica en su vaivén de proyección e introyección, de desdoblamiento y extrañamiento. Como veremos, Platón va a trazar también la dualidad ánimo-apetito. El primero es una especie de deseo ardiente, de impetuosidad del alma y el segundo se produce solo ante la presencia ausente de su objeto. Toda la filosofía platónica coloca en un lugar preeminente las potencias del alma humana, las pulsiones del deseo. Para ir por partes, comencemos tratando el concepto platónico de apetito. Sobre él se cuestiona en el *Gorgias* y lo acaba definiendo cono deseo de dominación, siendo un deseo tiránico, que aparece en la persuasión y en el sueño. Aquí podríamos tener la tentación de hacer, apresuradamente, la analogía con el psicoanálisis freudiano, salvo que debemos tener en cuenta una diferencia esencial en cuanto a esta cuestión concreta y es que para Platón el sueño no es el principio explicativo de la esencia humana sino su carácter desnaturalizado, ya que la esencia del alma es autocontrol. Sin embargo, en el *Timeo* se producirá una mayor cercanía entre ambos discursos ya que se entiende el sueño como una producción del intelecto para calmar el alma en un tiempo en el que ésta no participa de la razón y por eso mismo puede, de alguna manera, tocar la verdad en un acto de clarividencia[284]. Platón afirma la exigencia de reflexionar, por tanto, acerca de aquello que aparece en nuestros sueños, reflexión que implica tanto

[281] *Ibid.* pp. 97-107.

[282] Cfr. En G. Deleuze et F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit. Paris, 2005 (*¿Qué es la filosofía?* Ed. Anagrama. Barcelona, 1993), se dice que los griegos inventan el pensamiento filosófico, presentando amigos en lugar de sabios (p. 8); "*No son dos amigos los que se dedican a pensar, sino el pensamiento el que exige que el pensador sea un amigo, para que el pensamiento se reparta en sí mismo y pueda ejercerse. Es el pensamiento mismo el que exige este reparto de pensamiento entre amigos*" (p. 68; p. 70 en la versión castellana).

[283] Cfr. Para recorrer el estudio de J. Frère sobre el deseo en Platón, ver J. Frère: *Les grecs et le decir de l'être. op.cit.* Parte II: "Platon. L'ardeur du coeur dans la recherche du vrai", pp. 115-279.

[284] Platón: *Timeo.* Ed. Colihue. Buenos Aires, 2005. p. 193 y ss.





al afecto como al pensamiento, y que se acerca al profetismo. Este acercamiento de Freud con Platón se produce, preocupantemente, con el Platón más mítico y menos filosófico. Prosiguiendo con el apetito tiránico, decimos que este deseo no se identifica con el deseo dominado que constituye el ideal de tranquilidad (plenitud que a Calicles le parece cercana a la muerte) sino que está en las antípodas del mismo. En cambio el deseo dominado es el que hace al hombre virtuoso, es el deseo que se esfuerza por saber la verdad. Así, aunque en principio el deseo apetitivo es aquel que escapa a todo orden, tiene esta otra contrapartida, que es el deseo dominado del hombre virtuoso, que tiende al orden y al dominio de sí.

Otro tipo de afecto relacionado con el mundo deseante sería el amor. Platón trata el amor como un deseo en cuyo ámbito encontramos el amar y el ser amigo, afectos que son indispensables para una vida de búsqueda y para una existencia comunitaria. Es la raíz de la sabiduría. Estamos ante una temática recurrente en Platón, ante una cuestión que se retoma desde el *Alcibíades*, *Lisis* y *Gorgias* hasta *El Banquete* y las *Leyes*. En el *Alcibíades* el perfeccionamiento moral está unido al autoconocimiento, siendo la esencia del ser humano. El fundamento dialéctico de este conocimiento es la ciencia del Ser, para la cual es necesario servirse de otra alma como de un espejo, que nos devuelve un reflejo (un alma que mira a otra y así se contempla a sí misma) que toca al Ser con su pensamiento. En la unión de los amantes estaría la experiencia del Ser, como bien reescribe Bataille. En *Lisis* se estudia la amistad en su dimensión humana y metafísica por su aproximación a la Idea de Bien: no nos amamos ni somos amigos sin referir al Principio mismo de toda amistad, al criterio de verdad del deseo. Nos encontramos ante un deseo de poseer. Lo que nos lleva a la amistad es la búsqueda del Bien porque hallamos un mal en nosotros, siendo el mal el motor del deseo ya que se desea aquello de lo que se carece. Esta falta la notamos más cuando es de algo que nos resulta cercano o familiar aunque nos lo hayan quitado. El verdadero objeto de deseo está constituido por las esencias y la amistad es, entonces, la búsqueda conjunta del conocimiento de éstas. Así se refleja en la conversación de Sócrates con Diótima en *El banquete*. La estructura de la falta no desaparece en el amor a lo presente puesto que este amor se proyecta al futuro, convirtiéndose así en un deseo de conservación, ligado también a la carencia, a la posibilidad de la carencia. A esto se une el deseo de inmortalidad, deseo de inscribirse en el tiempo, de dominarlo, de superar los límites que suponen la muerte y la ocultación. Este deseo estaría a la base de la reproducción en su forma no consciente y a la base de la participación en las cosas inmortales en su forma más consciente, la coronada por el conocimiento. Desde aquí el cuerpo aparece como obstáculo en la aspiración al Ser, tal y como se refleja en el *Fedón*, porque no puede haber en nosotros tranquilidad del alma mientras en esta estén mezclados los apetitos producidos por las demandas del cuerpo. En resumen, podemos decir que el deseo estructurado por la carencia es el que remarca nuestra diferencia ontológico-mítica respecto del puro ser en sí del Ser.

En el *Filebo* se adentra en la problemática de los entes en devenir, los que siempre tienden a otra cosa y se consideran, por tanto, inferiores e imperfectos. Aquí se ins-

cribe el placer y el deseo, ligado al impulso hacia la recuperación del estado de naturaleza que caracteriza la vida, la unión de lo limitado y de lo ilimitado. Hallamos una paradoja en el hecho de que la espera que precede al placer es placentera: el deseo es el mayor dolor, sufrimiento y goce. El placer ligado al dolor se explica, de nuevo, por la estructura de la carencia. Sin embargo, el placer puro, ese que está ligado al pensamiento, no es doloroso porque está estructurado por una carencia que no es sensible ni dolorosa. El amor nos transporta, por ello, desde lo físico a lo espiritual. Así, nos encontramos de lleno frente a eso que Deleuze pretende combatir, invertir, pervertir. Estamos hablando del deseo entendido en base a la carencia y a la representación del objeto al que aspira. Hemos de decir, no obstante, que si esto vale para el Platón de las ideas, no vale para el Platón de la Idea de Bien, puesto que el filósofo griego, jamás tuvo la pretensión de representar la Idea de Bien que no se conquista nunca sino como horizonte desde el cual mirar y como límite a señalar.

En tercer lugar tenemos un deseo ligado a la voluntad, un deseo que implica más continuidad que la aspiración del instante pero no necesariamente la fuerza de realización del querer. Mientras que es frecuente apetecer el mal, nunca se tendría, en cambio, voluntad de mal. Estamos ante un modo del deseo caracterizado por la bondad, la sabiduría y la justicia. Es un deseo terapéutico que modifica los apetitos hacia la razón. Vendría a ocupar el lugar que Freud asigna al principio de realidad, pero en un sentido más mistificado. En el *Menón* concluye que no puede haber voluntad de lo malo, puesto que la voluntad implica un conocimiento del Bien y de la Belleza. No hay lugar aquí para ningún tipo de sadismo ni masoquismo. Es un deseo virtuoso acompañado de una reflexión sobre lo que se desea. De este tipo de deseo arranca la ascensión espiritual. Cuando topamos con la búsqueda de lo que no se conoce en absoluto, Platón recurrirá a la reminiscencia. Ya que cercano a la voluntad, este tipo de deseo está orientado y aparece como teniendo una mayor concreción. En el *Sofista*, por ejemplo, se dialoga acerca de los poderes del alma necesarios para aspirar a la verdad y reencontramos el afecto nostálgico que caracteriza el alma humana que, separada de sus raíces, desea recuperar su lugar de origen. Retomamos así el tema de la Patria Perdida reelaborado por Platón. Debemos decir que respecto de ella, el alma es deseo, en todas sus formas, y espera. Así se dibuja en la filosofía platónica un pasado mítico.

Por último, debemos hablar del celo ardiente, que es un deseo combativo que Sócrates habría mostrado de cara a descubrir la verdad, a destruir lo falso de los discursos y a buscar definiciones. Supone tanto elevación como descenso en el sentido de deseo de realización de obras bellas, en el sentido de encarnación. Este impulso hacia el bien lo trata en el libro VI de la *República*. Es, por ello, demiúrgico. En la *Carta VII* se dice que conocer la justicia no es suficiente para su realización sino que es necesario un deseo de encarnarla. De hecho, esto afecta al planteamiento de la política, dado que ésta es del dominio del hacer y no solo del saber propiamente filosófico. En definitiva, para Platón el *nous* no se activa en el hombre sin la impetuosidad del alma, sin la afectividad, aunque no se confunda con ésta.





El único deseo no ligado a la carencia sería el deseo de los dioses, que es deseo de engendrar la belleza y la justicia que ellos poseen (conceptuado, eso sí, como en el ser humano, a partir de una teleología-tecnológica-instrumental). Esto se debe a que no pertenecen a la existencia temporal, a la mezcla de lo finito y lo infinito. Por la misma razón, no hay en el demiurgo lugar para la amistad. Se basta a sí mismo. El hombre estaría, como el demiurgo, dotado de capacidad creadora pero por imitación. Sin embargo, también dice Platón en la *Carta VII* que el político necesita una habilidad creativa para enfrentar las dificultades, siempre cambiantes. Aquí aparece una laguna ya que no sabemos cómo puede casarse la creatividad con la imitación. Finalmente, en las *Leyes*, Platón reconoce que a falta real de un Estado perfecto, en el que se implica el amor divino y la interiorización de la sabiduría, la única vía es la de un deseo ligado a la Ley: un deseo comunitario frente a los deseos individuales. Serían condiciones necesarias para ello la amistad (promocionada por el buen político a diferencia del tirano que promociona la discordia) y la libertad.

Cuando Deleuze se refiere al platonismo como filosofía de muerte o filosofía melancólica, quiere poner de relieve el carácter mitológico que otorga al anhelo y a la nostalgia un papel central en la vida del alma bajo la concepción de Platón. Y esto se debe a la herencia órfico-pitagórica de un alma inmortal alienada en la materia corrompible y con la mirada, en consecuencia, permanentemente puesta en el paraíso perdido que representa la totalidad. Ello le da ese carácter edípico que adscribe el deseo a la carencia, a la expropiación, y que le lleva a decantarse, como vemos en el *Filebo*, por una vida sin deseo y sin placeres que no sean los puramente teórico-científicos y alejados de todo desorden para ponerlos a salvo del dolor. Toda esta temática se recupera, secularizada, afirmamos aquí, en el planteamiento freudiano de la eterna insatisfacción del sujeto ligada a una búsqueda constante y frustrada de la plenitud imposible. Y aún la reencontramos en Lacan, volcada sobre el problema, profundamente platónico, del desajuste del lenguaje respecto a la realidad: el desfile de significantes formando una *symploké*, en cuyo límite no hay nada sino el no-ser dejado por el retiramiento, en el plano sensible, de la Idea de las Ideas, sin cuya regencia, adviene el desastre, el caos, la impotencia del decir[285]. El amor quedará para siempre orientado narcisísticamente hacia ese vacío en el que se busca la propia identidad y, en su ascesis, irá perpetuamente demandando lo que nadie, salvo el fantasma de un pasado mítico-originario, le puede dar. Ese fantasma es el fantasma de la inmortalidad y en

[285] Cfr. Frente a este pesimismo nihilista del sinsentido, Deleuze hará recaer, a lo largo de *Lógica del sentido*, precisamente en el sinsentido que se cuela en el tartamudeo, el primer principio indemostrable del sentido. En esta línea también se expresa T. Oñate y Zubía en *Nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Ed. Dykinson. Madrid, 2004. p. 271: "*...hay leyes ontológicas que posibilitan y rigen el lenguaje, permitiendo que se manifieste en él lo eterno y unitario, lo regular, inteligible y coherente de lo contingente: su ser, su* arché". Más adelante, en p. 276 afirma: *...lo que* nunca pudo ver *Platón: que la vía de la causalidad ya no es predicativa porque no opera incluyendo predicados-partes en unidades-todos extensas; sino inquiriendo por las condiciones de posibilidad no predicativas de la predicación, y que, por lo tanto, en un punto preciso, la articulación diferencial entre sujeto y predicado se pliega y retorna sobre sí misma,* de modo intensivo *también auto-diferencial, pero ya sin repetición semántica ni remisión a ningún otro concepto*".

la filosofía platónica, además, se lo prefiere a la asunción del límite. Una verdadera comunidad queda así rota y suplantada por la aspiración común de cada subjetividad a la Ley hipostasiada e inmodificable de la que habla Lacan. Esa Ley tiene mucho de platónico y de un mal platonismo, y no porque se trate del posibilitante del enlace causal, del *arché*, de la mutua necesidad entre lo condicionado y el condicionante, de los primeros principios que hacen posible al mundo y a su lectura desde el sentido, sino porque se trata de una ley política-actual a la que se ha dado, innoblemente, estatuto ontológico. Tal es la condición para la aparición del dogmatismo, que encierra el pensar hasta hacerlo imposible, en lugar de asumir el límite que opera posibilitándolo. La ley ontológica acontece en el pensamiento, mientras que la humana ley política acontece en el presente. Así, Platón, con su irremediable vocación política, sumerge, en el *Filebo*, el estudio sobre el deseo en la búsqueda del fundamento del juicio práctico del hombre prudente, llevando a cabo de esta forma, una vuelta al pensamiento sofista pero redoblada su potencia al acometer un giro objetivista.

El Platón decadente hace presencia a partir de la problemática del *Parménides* y el *Sofista*, referente al problema de la participación, a la imposibilidad de establecer la función causal de las Ideas sobre los entes del mundo sensible ya que, entonces, o se dividen las Ideas dando lugar a entes que no son propiamente seres reales individuados sino partes de otra cosa o se dividen los entes para dar cuerpo a una combinación de Ideas que entonces ya no serían seres sino tan solo conceptos generales; y se desarrolla en la búsqueda de resoluciones regresivamente pitagóricas como el recurso a la imitación de los modelos por parte de las copias, así como mitológicas-cosmogónicas como la presencia del antropomorfismo religioso en la figura del demiurgo mezclador. Lo que se transluce es incluso un abandono cada vez más profundo de la praxis filosófica en tanto que ésta aparece estorbada por intereses ajenos y transmutada en una instrumentalización política-actual de la tarea del pensar, y en este sentido, un giro ideológico (a pesar de que este término pueda resultar aquí anacrónico). La intervención del demiurgo supone la implantación de un modelo político: aunque Platón habla del político que imita al demiurgo, en realidad lo que se está haciendo es modelar el sistema ontológico a partir de la figura del gobernador en una especie de inversión teológica u ontoteología, que como tal, es humanista[286]. Este desplazamiento ideológico castraría el talento filosófico, que procede esencialmente en vista a la eternidad, haciendo de la reflexión platónica una claudicación, una vuelta a la caverna y a la problemática meramente accidental, que poco a poco deja morir el brillo de Platón, el que caracteriza su punto de arranque: el combate dialógico al nihilismo sofista.

Según Jean Frère, Aristóteles[287] será el filósofo que introduce un estudio estructurado y sistemático acerca del deseo a partir de la unidad que le otorga. El deseo, en términos generales, es designado por el término *orexis*, haciendo así referencia al deseo en cuanto que impulso, y engloba dentro de sí al apetito, al ánimo, a la voluntad y a

[286] T. Oñate y Zubía en *Nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente. op.cit.* p. 68-69.

[287] Cfr. Para recorrer el estudio de J. Frère sobre los afectos en Aristóteles, ver J. Frère: *Les grecs et le decir de l´être. op.cit.* Parte III: "Aristote. Le fondement métaphysique du decir et du plaisir", pp. 287-434.





la elección. Es considerado, a su vez, el atributo del alma que le imprime movimiento pero debemos tener en cuenta que este movimiento que implica el deseo se opone a la inmovilidad del acto, que en el terreno en el que nos encontramos, hace referencia al placer. Sin embargo, Teresa Oñate, profunda estudiosa del pensamiento aristotélico libre del agenciamiento escolástico posterior, advierte que el alma explicada por Aristóteles es inmóvil, y esto lo cambia todo. El mérito de Aristóteles no solo es haber reducido las fuerzas afectivas de las que veníamos tratando a un único principio, sino también y consiguientemente, abordarlo en toda su importancia ontológica, gnoseológica, ética y estética. En los *Tópicos*, aunque aún cercano a las reflexiones platónicas, muestra ya su crítica a la unidad del Bien, que se profundizará en el Libro I de *Ética a Eudemo*: lo que se pone en cuestión primeramente es la relación que Platón establece entre deseo, desear y vida, ya que para Aristóteles no todos los seres aspiran a un Bien único, sino que cada uno de ellos desea el bien que le es propio, no dejando lugar para un bien-en-sí-absoluto-total. La vida conduce al deseo al bien que le es propio. Este paso nos permite algo tan importante como dejar atrás la moral y adentrarnos en la ética, preferida de Spinoza y de Deleuze, dado que en lugar de un bien y mal absolutos, resulta más adecuado hablar de lo bueno y de lo malo en sentido relacional.

Además, perfila ya la diferencia entre el deseo en sentido general y englobante que denominaremos, siguiendo a Jean Frère, deseo-impulso, y el deseo-apetito. Así, el primero puede tender hacia un objeto tanto aparente como real, lo cual permite a Aristóteles volcar su crítica sobre la idea platónica de apetito-en-sí y de voluntad-en-sí. Cada una de estas ideas estarían dichas en relación a otra idea, a saber: lo agradable-en-sí y el bien-en-sí, respectivamente. Esto dejaría fuera de la reflexión lo agradable aparente y el bien aparente puesto que la propia idea del bien-aparente-en-sí sería absurda.

Por otro lado el nuevo aspecto fundamental del impulso que presenta Aristóteles es la elección preferencial, que implica la intención. De este modo, reconsiderará el problema de la maldad en Platón, enfrentando la pulsión a la maldad a la libre elección del sujeto. Así, por medio de la voluntad y de la elección, todo deseo, incluyendo al apetito, es voluntario a no ser que medie la ignorancia o el estado de necesidad, en cuyo caso el que mueve es un principio externo al agente. Ocurre, además, que los actos voluntarios producen placer mientras que los involuntarios no, tal y como entenderá Spinoza al decir que hacer es superior a padecer. Esto rompería con el intelectualismo moral platónico, reforzándose así cuestiones como la relativa a la responsabilidad. En *Ética a Nicómaco* se estudia el llamado deseo ético, que es, como apuntábamos antes, voluntad y elección. Así, mientras el apetito se alza desde los criterios de placer y dolor, la elección no. La elección sería, además, el único modo del deseo que no se dirige a cosas imposibles como la inmortalidad, ni a cosas que no dependen de nosotros mismos, de nuestros propios medios. La elección se acompaña de razón y de pensamiento discursivo, puesto que es un deseo deliberativo, el grado más alto del deseo, el deseo razonado o el intelecto deseante. Así, el *nous* y el deseo ya no solo se entremezclan como acompañamiento: el deseo ya no es simple impulso hacia el pensamiento, como se concebía en la filosofía platónica, sino que está implicado en él

de forma inmanente. Hallamos así otro punto de partida para la reflexión deleuzeana, en la que el discurrir noético es deseante y el deseo es el juego del pensamiento, el juego ideal en el que caben operaciones inesperadas y del todo imposibles en otros ámbitos. En tanto que deseo adecuado, prosigue Aristóteles, tanto la voluntad como la elección, son causas eficientes del acto adecuado, identificado con la causa final, lo deseable. Este deseo como causa eficiente lo reencontraremos en el *conatus* de Spinoza bajo el tratamiento de la fuerza y la capacidad de obrar, que aumenta con la alegría, y ésta con el conocimiento como pensamiento adecuado. Del mismo modo, en Deleuze se repite esta idea de producción ligada al deseo, pero libre, sin embargo, de finalidades preestablecidas aunque indiferenciado del fin en cuanto que acabamiento. No obstante, para hablar del deseo, Aristóteles también insiste en la contingencia del futuro, al cual se abre el deseo bajo todas sus formas. No podría haber deliberación sobre el pasado ya que "ni Dios puede hacer que lo que ha sido no haya sido". Lo que se echa de menos es una ruptura más radical con la linealidad del tiempo. Sin embargo, más adelante, Aristóteles insinuará que el deseo guía también a la memoria, lo cual nos podría permitir interpretar la posibilidad abierta de un querer hacia atrás al estilo nietzscheano. Además, en el Libro I de la *Retórica*, Aristóteles afirma que los apetitos del instante no provocados por la pura necesidad vital se enriquecen de la doble dimensión del pasado y del futuro, abriéndose a la imaginación de lo que fue y de lo que será. La sensación, el recuerdo y la espera, serían todos ellos placenteros. La memoria reencontraría lo agradable o transformaría lo desagradable que fue, en lo agradable imaginado. Por otro lado, el placer aparece sobre un fondo de dolor: placer por la presencia de lo amado y dolor por el recuerdo de su ausencia. Así, se presenta lo que Spinoza entiende por anhelo (ímpetu del deseo que llega hasta la conciencia) y lo que Freud describirá como génesis del fantasma.

En el Libro I de *De Anima*, afirma Aristóteles que las afecciones del cuerpo son inseparables de la materia física del cuerpo, porque el verdadero cuerpo no es concebido ni materialista ni idealistamente, sino en todo caso, como materializante. En la relación entre alma y cuerpo, tampoco éste sería primero ya que la parte deseante está ahí implicada de manera fundamental: es el alma lo que da consistencia al cuerpo como tal ya que es lo que le da organicidad. También este asunto lo reencontraremos en Spinoza, ya que en su obra refleja cómo es el deseo el que constituye el cuerpo como tal, como centro de operaciones. Análoga será la lectura que Deleuze hace de Leibniz para desarrollar el concepto de pliegue (volveremos a este asunto en el apartado 4.5.). Aristóteles explica en el Libro III que el deseo caracteriza el alma sensitiva, ya que surgiría al nivel de la sensación, que se acompaña, simultáneamente, de placer o dolor, y de la imaginación de lo agradable, aunque en el alma nutritiva es también generativa y produce, aunque sin conciencia o bajo una obscura conciencia, seres semejantes. En el alma intelectiva el deseo se daría en tanto que participación en lo eterno más allá de la reproducción por lo cual incluso ésta queda alterada ya que se da una especie de producción de la reproducción, un querer. La imaginación estaría en un nivel intermedio entre lo sensitivo y lo intelectivo. Cómo se da esto último, en general, dependería de nosotros: el hombre de la imaginación construye su mundo, guiado por el deseo. La





imaginación sería ya del orden de la estética y no de lo actual, orden bajo el cual ni lo terrible ni lo tranquilizador tienen que ser vistos como tales.

Según Jean Frère el Libro III de la *Política* es posterior al Libro VII, y en él se abandona la tripartición del alma para dividirla simplemente en *nous* y deseo-impulso, aunque este último elemento es mirado todavía con recelo asociándose al tirano frente al cual es adecuado erigir la ley, que, por ir más allá de lo humano, se ve libre de estas afectividades, constituyéndose, por tanto, como razón sin deseo. Sin embargo, en la *Retórica*, Aristóteles toma la voluntad como deseo de bien, como deseo reflexivo distinto del ánimo y del apetito. Será este elemento del impulso el que hunde su causa con más precisión en el interior del agente. Para ir hilando con nuestro tema principal, hemos de decir aquí que en Deleuze, sin embargo, el concepto de deseo no está ni ligado al apetetito en una concepción que pudiéramos denominar biologicista (a no ser que concibamos un biologicismo a la nietzscheana), ni a la voluntad, que se impone como un impulso demasiado ligado a la conciencia, a diferencia del que Deleuze quiere hacer valer, que es un deseo maquinado desde el Inconsciente. Esta será una de las principales cuestiones que acabará, como veremos, distanciando a Deleuze no solo de Platón sino en algunos sentidos también de Aristóteles.

En el Libro II de *Ética a Eudemo*, Aristóteles se refiere a la parte deseante del alma en relación a la definición de la felicidad por la actividad, a partir de lo cual podríamos vislumbrar el horizonte de un deseo productivo, como el que reclama Deleuze. Sin embargo, Aristóteles afirma que la razón ha de gobernar al deseo-impulso y a las pasiones en general, si bien diferencia claramente entre virtudes dianoéticas, que pertenecen a la parte racional que dirige el alma, de las virtudes éticas, pertenecientes a la parte irracional. Lo que ocurre es que el elemento deseante puede ponerse, no obstante, al servicio de la razón. De hecho, la virtud se forma a partir de ciertos deseos y por la exclusión de otros y además, la parte deseante del alma implica la dualidad del deseo en tanto que persigue al *nous* y encuentra verdaderos placeres, o en tanto que no persigue al *nous* y encuentra solo placeres aparentes. Paralelamente, las virtudes intelectuales ya no van a ser explicadas solo por el *logos* sino que interviene también en su promoción el *nous* y el deseo-impulso. En el Libro VIII, el deseo es interpretado por Aristóteles como orientación natural hacia el bien y como inspirado por lo divino. Esta observación se basa en el hecho de que algunos seres están adecuadamente dotados para reconocer y buscar el bien propio, pero otros, los que no razonan ni tienen la capacidad para explicárselo, se inclinan igualmente hacia el bien que les corresponde. En estos casos, se entiende que sería el deseo el que impulsa y conduce correctamente. En todo caso, lo divino no comanda prescribiendo sino que es aquello en virtud de lo cual la virtud prescribe. En este contexto introducirá el tema de la felicidad aspirada, identificándola con el placer supremo. Una vida feliz englobaría, además, todos los placeres mesurados. En el Libro X de *De Anima*, se nos aclaran ciertos aspectos ontológicos del deseo, como por ejemplo, que el deseo es fundamentalmente temporal, propio de seres que tienen percepción del tiempo, y que están, por tanto, abiertos hacia el futuro pero encerrados en el presente por el apetito. El motor inmóvil es el bien

práctico, según Frère, y el motor movido es el deseo o facultad deseante. Creemos que esta afirmación implica una dificultad para la comprensión del deseo, puesto que el motor inmóvil pertenece a la fundamentación del mundo físico, mientras que el bien práctico forma parte del ámbito puramente ético, y por tanto, humano. De que el ser viviente desea, proviene el hecho de que se mueva a sí mismo.

En la *Retórica*, se afirma que el placer perfecto finaliza el acto, lo acaba. En el Libro I, capítulo 11, Aristóteles define el placer y el dolor como movimientos del alma respecto al estado natural del individuo al que se desea volver siempre. Es posible que pudiéramos hacer de esto un mito del origen, de las esencias, si bien el idealismo platónico ha sido vencido. En el capítulo 5 de la *Metafísica* enuncia cómo el deseo se funda sobre el mecanismo general de la Física que es el principio que va de la potencia al acto. El deseo sería principio del movimiento[288], potencia, pasaje al ser desde el ser inacabado, según las palabras de Jean Frère. El devenir estaría centrado en los deseos del hombre que fabrica y el deseo se liga a la forma pensada, al fin aspirado, siendo causa motriz. El deseo va desde la privación hasta la realización de una forma en una materia y por ello el arte humano se asemeja a la naturaleza. Podemos aquí preguntarnos si privación es lo mismo que carencia y nos queda la opción de distinguirla, diciendo que la privación constituye más bien inexistencia actual, siendo así la condición que nos permite hablar de producción del deseo, de promesa de lo nuevo, la actualización de lo virtual. Platón argumentaba en el *Filebo* que deseo y placer son imperfectos puesto que son movimientos y son indeterminados, a diferencia del bien. Aristóteles afirmará que el placer no es movimiento puesto que es un todo, no tiene necesidad de completarse ya que su forma es perfecta en cualquier momento de su duración. El placer coincide, como veíamos en *Ética a Nicómaco*, con la actividad que se ejerce libremente sin obstáculos. La actividad más placentera para el hombre en cuanto que le es propia es la del pensamiento, que le permite escapar por momentos a su condición mortal. El principio del placer tiene un fundamento divino y por ello determinaría la finalidad sobrenatural del ser humano que es captar el pensamiento eternamente activo y actual que constituye lo divino. El placer soberano sería, para el hombre, el éxtasis que extrae al curso del devenir, para inmortalizar, obrándose sobre la plenitud intemporal del Ser. Solo éste disfruta perpetuamente un placer único y simple sin desear nunca nada (queda así fuera de la teología tradicional). Todo esto saca al placer de la carencia pero a costa de arraigarla en el deseo, que haría las veces de contrapartida y preliminar de la finalidad que es el placer, del cual se distingue diametralmente. El deseo precedería al acto como su causa eficiente, encerrando toda la imperfección inherente al movimiento. Aristóteles dice que el deseo depende, de hecho, de una representación. Dios, dice Frère, sería el máximo objeto de deseo y así se cumple en el ser humano que piensa en otras cosas más allá de sí mismo. El deseo es

[288] Cfr. En esta línea de entendimiento del deseo como motor del sujeto, aunque como búsqueda de la satisfacción de la carencia, se explica también G. Hernández Sanjorge: "Del deseo como lugar del sujeto" en Antroposmoderno: "El cuerpo, territorio del poder. Ed. Pi.ca.so. 2003. http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=256.





la marca del acabamiento que busca actualizarse. Notemos cómo Freud y Lacan están muy constreñidos a cierta lectura platónica-escolástica de Aristóteles. La carencia ha sido resucitada como fundamento del deseo una vez más. En esta ocasión vemos muy claramente como ha sido invocada por el carácter teleológico que aún presenta la filosofía aristotélica leída desde el platonismo[289]. En Deleuze, en cambio, el deseo no se maquina en vista a fines sino que, por el contrario, es la trama de un desbordamiento. Otro factor importante que justifica aún la empresa de Deleuze, es la necesidad de dibujar un deseo más allá del placer y del dolor, una vitalidad nietzscheana, en la que el placer y el dolor no son ni criterios ni objetivos del deseo, que expone una fuerza y una potencia que los burla por completo, confundiéndolos, transcendiéndolos, etc. Algo así, a nivel aristotélico, solo se encontraba explícitamente en la voluntad y la elección pero a costa de sujetar el deseo a la conciencia, convirtiéndose más bien en interés.

Tirando del hilo de la estética del deseo, de la producción y de la imaginación, llegaremos hasta la *Poética*, obra en la cual Aristóteles explica que la poesía surge de dos causas naturales en el hombre: la imitación y el aprendizaje. Afirma que gozamos ante la presencia de imágenes porque aprendemos mirándolas y deduciendo lo que representan. Imitar sería indisociable de un poner a distancia dado que es porque acerca y aleja del real por lo que la imitación representa. Así, el arte sería purificador, en la medida en que imita vicios para mostrar y extraer su vileza, como en la comedia, o imita acciones elevadas y permite la purga de las emociones de piedad y temor semejantes a las que presenta, como en la tragedia. La tragedia es un mundo tanto de deseos crueles como de actos nobles pero desgraciados, tal y como Deleuze presenta a la figura edípica en *Lógica del sentido*, concretamente en el capítulo titulado "Las buenas intenciones son siempre castigadas". El arte, según Aristóteles, permite un aligeramiento, un goce inofensivo, un placer catártico. Aquí, Aristóteles perfila la teoría freudiana de la sublimación y vemos más claramente cómo en ella se halla aún implicado un pensamiento representativo, a la hora de concebir el arte y por extensión, el deseo.

En la *Política*, cuenta Frère, se vincula el deseo con la ciudad: la sociedad tiene su fundamento en el deseo: La ciudad es dinámica porque el conflicto entre lo racional y lo afectivo constituyen un hecho irreductible y porque el deseo está abierto siempre a la elevación o a la degradación. De este mismo modo, afirma Deleuze que las aventuras del deseo, que amenaza la organización vigente y produce buenos modos, no aseguran ningún tipo de progreso, ni salvación, ni tan siquiera bondad. De ahí la necesidad de la ley sin deseo, exterior y transcendente a las razones individuales y por ello capaz de reforzarlas. Podría parecer que esta concepción obstaculiza la aparición teórica de un plano de inmanencia para el ejercicio del poder. Sin embargo, con esa razón transcendente, Aristóteles se refiere, creemos, a la razón que surge en el seno de la comunidad. Se impone también una educación del deseo como medida preventiva contra los deseos individuales y contra la tiranía política. Aristóteles afir-

[289] Sin embargo, podríamos leer el deseo en Aristóteles como acción siendo, entonces, primero y propio del *nous orektikos* (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 301).

ma la anterioridad del deseo respecto a la "frágil razón", inexistente en el nacimiento y solo deviniente a partir de una intervención exterior desde una institución como la educación, que se funda en la razón pero actúa sobre la afectividad. De hecho, la educación tiene su poder sobre el deseo en base al conocimiento del mismo. Vemos como, si bien Freud resuena en Platón a la hora de perfilar la terapia, también resuena en Aristóteles a la hora de desarrollar una psicología y una antropología social. La educación se plantea como una empresa social y como condición de la actualización del *nous*.

Lo que hallamos en el nudo de la filosofía griega, a partir de los escritos de Teresa Oñate, es la pregunta por la causa de la unidad sintética de los entes contingentes y el diferente agenciamiento del legado parmenídeo por parte de Platón y de Aristóteles, que dará lugar a dos tradiciones distintas de la razón, la una dialéctica y la otra hermenéutica[290] . La primera interpreta la unidad del Ser de Parménides como unidad numérica y, por ende, divisible, a partir de la cual, el deseo se entiende como desajuste operado desde la carencia, en los entes parciales, que requiere sordamente el relleno del Uno, con el que precisamente, al compararse, se resiente la carencia. La segunda entiende, sin embargo, la unidad del Ser de Parménides como univocidad ontológica, que descarta por definición la divisibilidad numérica de los primeros principios.

Según nos advierte Teresa Oñate, Aristóteles se vuelve hacia el estudio ontológico platónico retomándolo a partir del *Parménides*[291]. Aristóteles aprende de los filósofos presocráticos la diferencia entre lo regido por el principio de no-contradicción, es decir, el mundo potencial-actual de los contrarios que nacen y mueren en el tiempo cronológico, y la pluralidad simultánea o síntesis disyuntiva indivisible que se identifica con la ley del Ser-Pensar, puramente acto en el tiempo de la eternidad[292]. Pero esa diferencia no se desarrolla en dependencia del supuesto de duplicación del mundo porque se trata de una diferencia inmanente. De Anaxágoras, como ya sabemos, aprendió la teoría del *nous* como substancia pura e inmóvil y principio de todos los seres vivos, que hace de ellos, de su diferencia constituyente, algo divino. Con esta ontología pluralista e inmanente disuelve Aristóteles el problema de la participación: lo divino está en los seres mismos pero no en cuanto que idénticos o ecualizados sino en tanto que diferentes. Este principio, enlace diferencial que los limita (a los entes), simultáneamente los posibilita, y puesto que es primero, es indemostrable[293]. En palabras de Deleuze, sería el sinsentido que yace o que está a la base del sentido[294]. Por él se constituyen los entes, pero en cuanto tal y divino, se oculta y solo es desvelado y "acogido" desde la asunción antiplatónica de la mortalidad individual. Es este sentido los seres tienen en sí mismos su propia causa primera (que actúa siempre en sincronía y no como un acto de creación) y así, enlazando con Spinoza, podríamos llamar a esta causa "deseo", a condición de que un deseo tal sea ontológico y no psicológico, y por ello inconsciente, inocente, correspondiente al Pensar del Ser y no perteneciente al paradigma teleológico-tecnológico de la producción orientada a salvar una falta, sino al noético-generativo de la producción gozosa como fruto de un máximo desbordamiento intensivo. Todo ello desemboca inevitablemente en la proposición de un concepto de deseo que tuviera las características del concepto aristotélico de placer en tanto que pura acción no carente de nada por ser perfecta y completa en sí. Un deseo tal exige romper definitivamente con la dualidad causal, presente aún en Aristóteles, deseo-eficiente/placer-final, para proponer, sin embargo, un deseo finalístico (no teleológico-escatológico sino, fieles al sentido aristotélico, acabado, sin carencias, o lo que es lo mismo, no devenido medio) por el que en cuanto se desea se ha deseado (*entelécheia*). Este deseo es fin en sí mismo y no se dirige a otra cosa, a un progreso o a una mejoría. De hecho, como deseo ontológico que es, no lo podemos tomar, como bien dice Deleuze, como promesa del progreso moral, pero tampoco lo podemos juzgar y/o sacrificar en tanto que culpable de las desventuras políticas y humanas en general, sino aceptarlo como maquinación que posibilita la diferenciación en la experiencia. Tanto en Aristóteles como en Spinoza se afirma la ausencia de males ontológicos, dado que el mal es solo al nivel de la moral. Queda así perfectamente desactivado el dispositivo tecnocrático del saber-poder, puesto a funcionar a partir de la reducción de la ontología a política, operada por Platón. En palabras literales de Teresa Oñate: "*...las leyes de la polis no son ontológicas sino humanas, y lo humano no es lo divino sino lo mortal, lo cual salvaguarda, por otra parte, el ámbito de la libertad y la contingencia*"[295]. De este modo, podemos también denunciar cuanto hay de prejuicio platónico-cristiano y de malentendido en la concepción mundana y tan ampliamente extendida de que los filósofos estoicos promueven una resignación política y un acatamiento del orden social tal y como fuere. De nuevo, la confusión aquí está en la no distinción entre la ley ontológica, plenamente asumida por el estoicismo, y la ley política, que en ningún caso supone un cierre ni ha de imponerse a nuestros deseos,

[290] T. Oñate y Zubía en *Nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente. op.cit.* p. 36.

[291] *Ibid.* p. 361.

[292] *Ibid.* p. 74.

[293] Cfr. G. Deleuze, sin embargo, afirma en *Différence et répétition. op.cit.* 84-92 (*Diferencia y repetición. op.cit.* en las pp. 106-115), que Aristóteles no apunta bien su crítica a Platón, dado que la dialéctica de la división que éste propone en el nudo del problema de la participación, concretamente en el *Sofista*, no pretende la determinación de las especies de un género sino una selección de linajes puros a partir de un material que no lo es. No es una operación de identificación sino de autentificación, en la que el fundamento es una prueba que da la posibilidad de participar, estableciéndose así una diferencia jerárquica sometida a un fundamento.

[294] Cfr. Deconstruir el sentido supone hallar el caos que lo trabaja desde el interior. Hablar de caos o de sinsentido no es lo mismo que hablar de falta de determinaciones sino de una velocidad infinita dentro de la cual las configuraciones se hacen y se deshacen, se construyen y se desvanecen como las creaciones y las destrucciones de la face del Niño Nietzscheana. Ver *Qu´est-ce la philosophie? op.cit.* p. 44-45. Asimismo, afirma Deleuze más adelante: "*Se define el caos menos por su desorden que por la velocidad infinita con la que se disipa toda forma debutante*" (p. 111). J. Rajchman en *Deleuze. Un mapa*. Ed. nueva visión. Buenos Aires, 2004, lo expresa así: "*... hay un "sinsentido" que corresponde al pensamiento, no a la manera del pathos existencial del "absurdo" sino como capa o zona del sentido en la cual se ofrecen al pensamiento cosas nuevas*" (p. 68). También podemos seguir esta cuestión del caos y de su transformación noética en cosmos en F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática. op.cit.* pp. 102-118.

[295] *Ibid.* p. 91.

dado que no es necesaria sino contingente. De no ser así, Negri no podría hablar tan brillantemente y siendo fiel al límite ontológico, del poder constituyente (retomaremos esta cuestión en el apartado dedicado a Negri (6.2.5.).

Para acabar, adelantamos algo sobre la concepción deleuzeana del deseo, en relación y oposición a otras perspectivas que han ido apareciendo. En Deleuze, el deseo no aspira al placer sino que consiste en un devenir deconstructivo que permite la experiencia de la despersonalización. Este devenir no implica un progreso, ni una evolución siquiera, sino, casi por el contrario, una involución: la posibilidad de experimentar, no por imitación sino por contagio, la vitalidad pre-subjetiva que, en el plano de la conciencia ha sido reprimida o sublimada. Deleuze sitúa el amor dentro de esta experiencia: cuando se ama a otro, se descubren sus elementos pre-subjetivos (sus "manadas"): la relación está en el espacio creado en el entre de esta deconstrucción mutua que permite una especie descentrada de religación. Así, el amor ya no viene a rellenar una falta sino a producir una experiencia estética que pone a funcionar el deseo, no orientado al placer sino al devenir-otros, a devenir la pluralidad que nos conforma, en un despliegue del rizo que ha producido a nuestra subjetividad[296]. No se trata exactamente de aspiración conjunta al Ser, sino de afecto que, por sí mismo, nos comunica con eso divino que nos configura, con el límite que nos constituye y que, visto por un lado, sería la Diferencia del Ser y, visto por otro, sería la univocidad del Ser. El amor no es manifestación de una carencia sino que es un descubrimiento que afecta simultáneamente al otro y a lo otro inconsciente que está a la base de la subjetividad. Es *aletheia*, acontecimiento que se inscribe en la superficie agujereada comunicante. Por todo ello y contra Lacan, el amor no es imposible ni banal. Porque "deseo" es una palabra tan bella y porque queremos mantener su belleza, preferimos apreciar el deseo como apareciéndose en la figura del donante y no del demandante, en las ganas de regalar y no de consumir, así como preferimos entender la sexualidad como algo nacido del desbordamiento del deseo que nos lleva a compartirnos porque no cabemos en nosotros mismos, que como la espera triste del que se aburre consigo mismo en su eterno y vampírico suspiro porque algo le falta.

## 3.2. EL INCONSCIENTE EN LA FILOSOFÍA: UN CONCEPTO DE FORMULACIÓN TARDÍA

Si hemos de tratar el asunto del descubrimiento del Inconsciente o, si además, nos proponemos datarlo, especificar el origen de su conceptuación, debemos ser extremadamente cuidadosos, puesto que, muchas veces, las palabras y en especial los nombres, nos confunden respecto al lugar que determinadas referencias van ocupando en el pensamiento a lo largo de los tiempos. En el caso del concepto de Inconsciente también ha habido esos avatares lingüístico-conceptuales habituales en todo aquello

[296] En este sentido podemos decir que la productividad propia del deseo se caracteriza por ser, en realidad, una desproductividad o un develamiento del proceso escondido bajo el producto.





que forma parte del devenir filosófico. Intentamos expresarnos con más claridad diciendo que el problema que se nos plantea se halla en relación a la diferencia entre descubrimiento y reivindicación, queriendo además aquí situar la labor conceptora del lado de esta última. Podríamos entender vulgarmente que el Inconsciente se descubre en la modernidad o, más manifiestamente, en el romanticismo, y también que poco después Nietzsche lo aborda y lo quiere explícitamente y Freud lo sistematiza, lo problematiza y le da un desarrollo conceptual detallado y sofisticado. Sin embargo, no estamos hablando con demasiada propiedad cuando denominamos descubrimiento a este fenómeno. Hablar de descubrimiento de algo implica un total desconocimiento, a lo largo de toda la historia humana anteriormente registrada, de ese algo en concreto. Esto no es lo que ha ocurrido con el Inconsciente sino que, en todo caso, habrá que distinguir el momento del descubrimiento del momento de la denominación. Del mismo modo que Sócrates-Platón no descubren el sentimiento de comunidad y ciudadanía sino que, con su expresa e insistente mención y conceptuación, pretenden reconquistar algo que, de modo "natural" y "espontáneo", se daba y asumía antes de la introducción sofista de cierto individualismo, los románticos, Nietzsche y Freud no descubren el Inconsciente sino que se esfuerzan en retomar algo que constaba ya en el pensamiento griego y cuya denominación o indicación explícita no se hace necesaria ni seguramente pertinente, hasta la reducción cartesiana del Ser a la subjetividad y del sujeto a la conciencia. En este sentido se expresa Lancelot Law White cuando afirma: "*Hasta que hizo un intento (con éxito aparente) para escoger la* conciencia *como la característica que define una manera independiente de llamar a la mente, no hubo ocasión para inventar la idea de la mente* inconsciente *como corrección provisional de esa selección. Solamente después de Descartes encontraremos la idea y luego el término "mente inconsciente" que entra a formar parte del pensamiento europeo. No había nada extraordinario en el criterio antiguo en el sentido de que los aspectos tanto divinos como físicos pudieran influir en la mente; esto sólo provocó alguna inquietud filosófica después que Descartes logró convertir a mucha gente a su punto de vista de que la mentalidad consciente debía separarse de todo lo demás*"[297]. El giro de Descartes exige una corrección y Freud, sobre todo Freud, va a encargarse de hacerla, aunque no sin quedar constreñido al estrecho campo en que Descartes encierra el asunto. Tal vez por querer Freud resolver ante todo el problema cartesiano de la primordialidad de la conciencia, rebatiendo la autoevidencia del yo y la transparencia de la subjetividad para sí, queda preso, no obstante, del marco, de la localización particularmente cartesiana, una localización profundamente psicologista. No deseamos, sin embargo, acusar a Freud de estrechez de miras ni ponerle limitaciones a su genio, sino más bien destacar cuál era la imagen de pensamiento en la que debemos contextualizar su obra. Notemos que el padre del psicoanálisis se enfrentó a la reducción cartesiana al mundo de la conciencia pero sin abordar o habérselas suficientemente con la reducción a la subjetividad, lo cual encapsulará el tratamiento del inconsciente en cierto subjetivismo idealista.

[297] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud*. Ed. Joaquín Mortiz. México, 1967. p. 37.

Si queremos rastrear en la filosofía griega algo que pueda prefigurar el concepto de Inconsciente con el que tan llamativamente Freud ha captado nuestra atención, y si, aún más, queremos encontrar una inspiración que lo salve de las constricciones psicologistas y nos permita desembocar en un abordaje del Inconsciente de interés para la ontología, lo haremos, irremediablemente, desconectando en cierto punto de ese afán tan instalado en la mentalidad moderna que es buscar siempre un decir sobre el hombre, sobre el sujeto, en todo texto que leemos. Tenemos aquí que abandonar esa postura de "paciente" con que nos hemos acostumbrado a buscar siempre moralejas, sentencias, absoluciones o consuelos. En cierto modo, se trata de recuperar el espíritu del Heidegger de *Tiempo y ser*, que piensa, en este giro desde la metafísica del sujeto hacia la recuperación de una filosofía del Ser, que la filosofía no tiene por qué dar una guía para una vida feliz. No sería ése el asunto primordial de la filosofía. Simplificando el asunto, entendemos aquí que la modernidad, a excepción quizás, de la filosofía propiamente barroca, se caracteriza por subordinar cualquier estudio verdaderamente ontológico a una teoría del conocimiento o a una filosofía de la mente que, además, condicionará ya cualquier disquisición acerca de la realidad, del objeto, de lo ente y también del Ser. El humanismo renacentista, en fricción con el antropomorfismo religioso, pasa a antropomorfizar la realidad entera, y también el pensar, profundizando en una especie de narcisismo, del que no saldría en mucho tiempo, y del que es aún deudor un cierto Freud judeo-platonizante. La visión panhumanista que se ha instalado en la tradición moderna occidental y que se ha ido radicalizando, a medida que la tecnología avanza y hace al hombre reflejarse como creador del mundo, como demiurgo y hasta como *causa sui* y causa primera, motor y gobernador de todo cuanto le rodea; proyectando su enfermedad, ya no solo utilitaria-pragmática, sino consumidora compulsiva; implica, como decíamos, toda una teleología universal pensada a su imagen y semejanza. No solo en Heidegger sino también en Deleuze encontramos bellas reescrituras del pensamiento presocrático, centrado no en lo específicamente humano sino vinculado a la co-pertenencia de Ser y Pensar. Esto es mucho más radical que decir que el Ser es el tema del pensar, ya que supone asumir con los presocráticos, que *nous* y, sobre todo, *logos*, no son la proyección ni la creación de un sujeto, sino que son. En este asunto nos puede resultar reveladora, de nuevo, la diferenciación spinozista. Recordemos que en las Cartas 51-56 a Boxel, Spinoza exponía que "el hombre piensa" y piensa en el sentido subjetivo de la autoconciencia, lo cual no sería propiedad absoluta de los modos del pensamiento, y por eso se aclara que el hombre, aunque especial, no es privilegiado ontológicamente. Se trataría del "modo del pensar como proceso", pensamiento noético. Por otra parte, dirá que en Dios se encuentran las ideas, lo cual implica que los pensamientos son racionales y constituyen el orden racional del mundo impersonal no pensado por un sujeto autoconsciente pero sí según un orden. Se habla aquí del pensamiento noemático. Esta diferenciación es la que hace problemática la articulación del modo infinito mediato, que Spinoza dejará vacío porque no se puede encontrar en la subjetividad la totalidad actual de los modos del





pensamiento[298]. Podemos comenzar entonces la investigación del asunto que nos ocupa dejando a un lado cualquier privilegio ontológico concedido al hombre, lo cual no significa que no se considere como ente especial en tanto que es capaz de preguntar por el Ser. De esta manera estaremos mejor dispuestos a conectar con la filosofía presocrática. Si lo que queremos, en este caso, es ponernos en la pista del estudio sobre el Inconsciente, debemos plantear adecuadamente qué pregunta posible podemos formular a pensadores como Tales, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, o Diógenes de Apolonia. Estamos en condiciones de afirmar que aquello por lo que hay que preguntarles es por la idea de un pensamiento sin sujeto.

En Tales tan solo encontramos una frase bastante enigmática, según la cual todo está lleno de dioses. De esta forma parece atribuirse alma también a los seres inanimados[299]. Kirk y Raven interpretan esto en el sentido de que "*el mundo como un todo manifiesta un poder de cambio y de movimiento que en verdad no es humano...*"[300]. Tales estaría en disposición de entender la diferencia entre alma humana y fuerza divina a pesar de advertir la conexión de la una con la otra, y esta última, la fuerza divina, ese alma que está en todas las cosas podría prefigurar el concepto de *logos* en tanto que pensamiento sin sujeto que hace presencia también, pero no primariamente, o no causalmente, en el espíritu humano. Esta vibración puede recorrerle a nivel inconsciente, tomando carácter reflexivo solo en el proceso del conocer.

Sin embargo, de entre los presocráticos, será Heráclito el pensador protagonista e indispensable para nuestra búsqueda. En Heráclito se bosqueja, sin duda, la idea de un pensamiento sin sujeto, que el espíritu humano debe tratar de comprender. El *logos* es ese pensamiento sin sujeto, el orden común que rige todas las cosas. Ese *logos* no es un elemento de la consciencia, sino que, en todo caso, está a la base de ésta y se oculta tras ella como se oculta tras las cosas. El *logos* es el límite que posibilita el pensamiento y su subjetivación. Nosotros lo tomaremos aquí como el precedente fundamental para la elaboración del concepto de Inconsciente Ontológico, o lo que es lo mismo, del Pensar del Ser o del Pensar-Ser, tal y como lo expresa siempre Teresa Oñate. Veámoslo en las propias palabras de Heráclito: "*Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez*

[298] Cfr. Podemos encontrar un certero y bello estudio en torno a los conceptos ontológicos de Spinoza, y a los problemas y líneas de investigación que suscitan en el Prólogo de Vidal Peña a B. Spinoza: *Ética*. Ed. Alianza. Madrid, 1987, cuidada edición, de la cual es también traductor.

[299] Cfr. Tampoco Deleuze trazaría un corte entre lo animado y lo inanimado, tal y como entiende A. Sauvagnargues en *Deleuze. Del animal al arte*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2006. p. 15. La vida sería previa a lo orgánico, a la organización (p. 16). La autora de esta pequeña obra advierte lo siguiente: "*Deleuze parece vacilar entre dos posiciones: disolver el alma, el sujeto, o poner sujeto, alma, allí donde no se los esperaba*" (p. 23). De esta manera podríamos entender el sentido de los yoes larvarios que aparecen en los distintos órganos transitorios constituidos por la convocatoria de ondas sensibles. El individuo es precisamente lo infinitamente divisible ya que no es una unidad sino una multiplicidad. Nuestra autora advierte la deuda de Deleuze con Geoffroy Saint-Hilaire, que planteaba un continuo biológico, un plano unitario de animalidad del que todos los seres vivos son modos (p. 38). Así se alcanzaría cierta univocidad (p. 41 y pp. 44-45).

[300] G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 1994. pp. 148-149.

*que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este Logos se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen*"[301]. Con sus lúcidas palabras, Heráclito nos transmite, o así deseamos entenderlo, la idea de un pensar, que es un Pensar del Ser, es decir, que da cuenta del Ser. Pero así como da cuenta del Ser, inversamente, lo posibilita ya que según ese *logos* ocurren las cosas. Caeríamos en el absurdo, o al menos en un anacronismo imperdonable, si, al mismo tiempo, quisiéramos que ese *logos* fuera el pensamiento de la conciencia individual-autónoma. Más bien el *logos* sería un Otro de la conciencia que discurre y en virtud del cual ésta discurre. El *logos* es Uno (aunque Uno no numérico o al menos no numérico cardinal) en el sentido de que es principio constituyente pero es, así mismo, plural en la medida en que es principio diferenciador. En cuanto que principio constituyente es el límite común e indemostrable (o solo mostrable en función de la refutación por absurdo de cualquier postulado que lo niegue) a partir del cual se es y se piensa. En cuanto que principio diferenciador reafirma la pluralidad, no devenida sino de nuevo constituyente, que reina desde el punto de vista modal. Y todo ello sería así aún cuando permanece oculto y ajeno al reconocimiento humano ya que, incluso el ser del humano, halla su principio constitutivo fuera de sí mismo, en una heteronomía que está más allá de su consentimiento y determinado por la cual es, vive, actúa y piensa. En este sentido creemos entender la afirmación de que "*La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta*"[302] En función de lo expuesto, acordamos aquí en afirmar la presencia de una instancia susceptible de ser comprendida bajo el concepto de Inconsciente, en el pensamiento heracliteo, a condición de reivindicar tal Inconsciente como innegablemente ontológico y libre de supuestos psicologistas. Faltaría, en estos momentos, preguntarnos, cuál es, para el filósofo de Éfeso, el lugar del Inconsciente (entendiendo lugar, no como espacio extenso, en cuyo caso escaparíamos al rigor ontológico que pretendemos conservar, para adentrarnos en un camino demasiado tosco y transitado, sino como plano de convergencia o espacio topológico de reunión). Antes de contestar a la pregunta oigamos a Heráclito: "*Por tanto es necesario seguir lo común, pero aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular*"[303]. Desde el agenciamiento del pensador griego que queremos llevar a cabo se nos impone una respuesta que pasa por asumir como el lugar del Inconsciente, bien la virtualidad contrafáctica, bien la Comunidad. Sin embargo, a pesar del aparente dilema, vamos a recoger ambas posibilidades como siendo incluyentes, sobre todo porque ello nos permite un buen boceto para el planteamiento de una ontología política que, siguiendo el estilo griego, sea capaz de evitar el presentismo en la precisa

[301] Citado en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 273. (Fr. 1, Sexto, *adv. math.* VII 123).

[302] *Ibid.* p. 280. (Fr. 123, Temistio, *Or.* 5, pág. 69 D).

[303] Citado en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 273. (Fr. 2, Sexto, *adv. math.* VII 133).





medida en que el marco de la Comunidad como contexto del pensar atesora, por un lado, el saber referido a un Ser que nunca es agotado por la existencia y, con ello, por otro lado, las potencias revolucionarias del desorden y el reorden que, en sus múltiples jugadas, convocan (o apuestan por) el acontecer del Ser a través de los diferentes mundos. Lo que no parece encontrar consistencia sería un pensar autónomo-individual de la conciencia particular, la cual sería ajena a un genuino pensamiento griego, ya que desde éste, tal pensar no daría cuenta del alma: "*No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene*"[304]. Para dar cuenta del alma se haría necesaria una apertura experiencial en el sentido empírico transcendental que reivindicará Deleuze, como veremos más adelante en la defensa del concepto de devenir como "contagio", y como leemos en el brillante presocrático: "*Mas, durante la vigilia, se asoma de nuevo a través de sus canales perceptivos como si fueran ventanas y tomando contacto con lo circundante se reviste de su poder de razón*"[305]. El *logos* no tiene sujeciones sino que hombres y dioses son inteligentes, autoconscientes y personas en la medida en que participan o, mejor dicho, están, en el *logos*, que une a los hombres en una comunidad de significados, siendo la racionalidad la fraternidad con la naturaleza.

Para la búsqueda del Inconsciente en el pensamiento parmenídeo, tomemos la orientación de Heidegger, excepcional transmisor del pensamiento griego, consiguiendo así continuar nuestro planteamiento con un hilo adecuado y rectamente dirigido. Por ello, debemos centrarnos en una problemática tan apasionante como compleja: la idea de que *lo mismo* es Ser y Pensar. Atendemos a esta cuestión por ser aquella en la que se manifiesta un cruce muy especial para nosotros, ya que en él se hace posible volcar nuestra aspiración a encontrar en Grecia unos precedentes, suficientemente claros, para el concepto de Inconsciente. Baste recordar las siguientes palabras de Parménides: "*Por ello es correcto que lo que es no sea imperfecto; pues no es deficiente -si lo fuera, sería deficiente en todo. Lo mismo es ser pensado y aquello por lo que es pensamiento, ya que no encontrarás el pensar sin lo que es en todo lo que se ha dicho* (o "en lo que se expresa el pensamiento")..."[306]. Esta mismidad entre el Ser y el Pensar podría expresarse en términos hegelianos: "lo real es racional y lo racional es real". Sin embargo, vamos a escoger una asunción más heideggeriana o, mejor: postestructuralista, por creer que hallamos en ella una orientación tanto más cercana al espíritu griego y tanto más productiva para mostrar lo que aquí deseamos hacer notar en vías a una comprensión ontológica del Inconsciente. Si en el agenciamiento hegeliano de Parménides había una yuxtaposición a partir de la cual el Pensar se imponía progresivamente por encima del Ser, como desenvolvimiento del Espíritu que conquista el para-sí, logrando finalmente su absoluta dominación y borrándose, en esa medida, la diferencia entre Ser y Pensar, al modo de una reconciliación, nuestro

[304] *Ibid.* p. 297. (Fr. 45, Diógenes Laercio, IX 7).

[305] *Ibid.* pp. 299-300. (Sexto, adv. math. VII 129 (DK 22 a 16).

[306] Citado en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit* p. 362-363. (Fr. 8, 32-49, Simplicio, *in Phys.* 146, 5).

punto de partida postestructuralista nos lleva a repensar a Parménides, sin embargo, de acuerdo a la co-pertenencia entre el Ser y el Pensar, libre de síntesis que no sean disyuntivas. Cuando decimos con Parménides que lo mismo es Ser que Pensar no tratamos de afirmar que haya una identificación o una subsunción conceptual del uno en el otro, sino que se condicionan y se posibilitan mutuamente, sin ser ninguno anterior respecto del otro. Creemos que esta co-pertenencia expresa, mejor que ninguna otra fórmula, la rotundidad de la inmanencia[307] que presidirá el pensamiento de muchos de los más notables pensadores, incluyendo, por supuesto, y de una forma especial, a Gilles Deleuze. Para encontrar certeramente el saber de la inmanencia en el Ser-Pensar del Eléata, necesitamos reconocer dos condiciones: la primera consiste en cifrar el Pensar en un pensamiento sin sujeto, tal y como, por otra parte, había sugerido Heráclito, siendo entonces un pensamiento extático, noemático o, lo que es lo mismo, no en devenir, sino posibilitante: Inconsciente cuya subjetivación supondría un punto de llegada y no de partida; y la segunda consiste en recordar una vez más que el Ser es el Uno no numérico y no extenso sino intensivo y plural, tal y como le corresponde a toda unidad cada vez que la entendemos como reunión de multiplicidad. Si el Ser fuera extensión, el Pensar del Ser sería conquista y apropiación, tal y como parece querer la filosofía dialéctico-hegeliana. Sin embargo, el Ser constituye, no la posesión de la totalidad, sino la ley ontológica que divide y reúne. Del mismo modo, Ser y Pensar son condicionantes de la formación y aparición del ente y del momento reflexivo que conduce al brotar de la conciencia, respectivamente. Y, en este sentido, podríamos decir, con Deleuze, que el Inconsciente maquina deseo, energía de deconstrucción y reconstrucción, de caos y de cosmos. Estamos entonces en las antípodas de la comprensión hegeliana de la unidad Ser-Pensar, que toma ambos términos bajo el esquema de objeto-sujeto como opuestos sintetizados conjuntivamente en una operación de dominación en la que el Pensamiento conquistaría al Ser, aprisionándolo bajo su discurrir teleológico-tecnológico. El Pensar en la concepción de Hegel no es el pensar como límite posibilitante puesto que, por el contrario, sería un Pensar que no deja ser al Ser, que lo oprime en un movimiento de autorreflexión narcisística que quiere hacerse pasar por libertad. Se produce una confusión entre libertad y autonomía-autodeterminación. Sin embargo, difícilmente podemos acordar con Hegel que hallemos en este proceso la operación del conocimiento, puesto que un pensar tal, que enfrentara a la *physis* como a un enemigo, ya no sería un Pensar sino un dominar que implica un no reconocer junto con la imposibilidad de la heteronomía sin la cual no se daría aprendizaje, influencia, alteridad... Así, lo que es, entendemos desde el postestructuralismo, es necesariamente pero no según una finalidad, no determinado por un orden preestablecido que se despliega hacia un punto o hacia una meta. El Ser y el Pensar se hacen auténticos en su co-pertenencia, dándose el Ser al Pensar y el Pensar al Ser, siendo esta mutua entrega el acontecimiento, que se plasma en la His-

[307] Cfr. El plano de inmanencia se da en la complicación de todas las cosas en el Ser y en la explicación de cada cosa del Ser. El plano de inmanencia es, sin contradicción, lo constituido por las condiciones transcendentales, que no transcendentes, de todo lo que existe. Para obtener una aclaración acerca de tales términos leer D. Deleuze: "Les plages d´immanence" en *Deux régimes de foux. op.cit.* pp. 245-246.





toria y en el lenguaje, y que es recorrido por la noesis. La composición de la síntesis violaría la univocidad de la condición posibilitante. Parménides ha descubierto la ley del Ser-Pensar en el ámbito de la verdad ontológica: se ha de sobrepasar el juicio de los imperativos mortales porque el límite es el principio de la síntesis de los juicios. En la *aletheia* se entregan y apropian mutuamente Ser y Pensar[308], vibrando pues el Inconsciente en los sujetos de una comunidad, que no serían sujetos sino en función de este pliegue del Inconsciente, que constituye un exterior y un interior comunicantes. Estas apreciaciones, tal vez no serían posibles sin la fuga de Heidegger respecto de la mentalidad moderna, operación que le permite un rememorar, un pensar lo no pensado desde lo pensado[309]. Toda *aletheia,* como tal, es siempre una interpretación histórica, ni arbitraria ni definitiva, pero que, además, no es histórica en el sentido dialéctico de parcialidad. Se trata más bien de un límite semejante al de Spinoza, en el que lo no conocido es tan importante como lo conocido y nunca se conquista puesto que el conocimiento de los modos no agota la substancia. La *natura naturans* es el límite porque carece de causas finales[310] y no se puede antropomorfizar: no hay en ella bondad ni maldad, ni belleza ni fealdad. Pero solo a partir de ese límite, de ese retraimiento del Ser, se nos desvela el don de lo que se da a la presencia. En los presocráticos, los mortales descubren lo divino, que es lo eterno y necesario, no siéndolo ellos mismos y asumiéndose como mortales. Precisamente en la admisión del no saber sobre lo Otro está el único origen posible de cualquier saber racional crítico, de cualquier vivir estéticamente, poéticamente, prescindiendo de la pretensión de erradicar el misterio, la muerte, el Inconsciente.

De igual modo, cuando Anaxágoras afirma que la Mente "*es infinita, autónoma y no está mezclada*" y que de entre las cosas "*es la más sutil y la más pura de todas; tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder (...) gobierna todas las cosas que tienen vida (...) conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas (...) ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán*"[311], parece difícil suponer que tal mente sea la de un sujeto o la de una conciencia. Tampoco parece plausible la idea de que sea concebida como algo transcendente, si bien se formula en términos transcendentales, sobre todo a la luz de la siguiente expresión: "*Pero la Mente, que siempre es, está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas, en la masa circundante y en las cosas que*

[308] Cfr. Tal y como explica la profesora Teresa Oñate en "La cuestión del del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger", en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* pp. 52-53, Heidegger rechazó el humanismo que coloca al hombre en el centro del mundo y que, por consiguiente, sitúa la verdad en el pensamiento humano, olvidando su lugar originario, que es el Ser.

[309] *Ibid.* 95 y 215.

[310] Nos referimos aquí a casusas finales que respondieran a un para qué y no a causas finales en cuanto que fuga de la dicotomía *telos*-medios o acción extática, en la que de hecho, consiste la naturaleza naturante.

[311] Citado en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 507-508. (Fr. 12, Simplicio, *Fís.* 164, 24 y 156, 13).

*han sido unidas o separadas*"[312]. Releyendo con atención las observaciones de Anaxágoras veremos que de nuevo se cumplen todos los requisitos que nos permiten hablar de un pensamiento sin sujeto, cosa que, a su vez, posibilita la asignación del estatuto del Inconsciente, tal y como al principio de este capítulo habíamos acordado. Por un lado, la mente, tal y como la presenta el filósofo de Clazomene, tiene el carácter divino, por cuanto reúne y divide el tiempo, siendo su propio tiempo el *Aion*[313] y no el *Cronos*, y en la medida en que se sitúa más allá de lo humano. De la misma manera, formula, por definición, la característica inmanencia, puesto que está en las propias cosas, no siendo exterior a ellas, sin por ello quedar atrapada en cavidad interna alguna, tal y como requeriría si de una autoconciencia se tratara. Añadamos además, que es Una y múltiple, ya que siendo substancia pura y por sí misma se halla en la "masa circundante" y en todas las cosas distintas. Trátase del Pensar en cuanto que co-perteneciente al Ser o, dicho de otro modo, es el Pensar del Ser en una concepción libre de dualismos mente-cuerpo, más cercana a la visión espiritualizada del último, condicionando así la aparición del proceso de conocimiento dentro de la esfera de lo animado, en lo cual se oculta y manifiesta[314]. Por ello, decimos que es principio heterónomo de la subjetividad y *arché* en general, primer principio ontológico y no psicológico, contrafáctico y no existencial, intenso y no extenso. Así, concluimos en aceptar que si podemos hallar una preformulación del Inconsciente en la filosofía presocrática será en el sentido de un pensamiento sin sujeto que condiciona los procesos de subjetivación y que no es irracional, hablando rigurosamente, sino, en todo caso, sinsentido, en cuanto que indemostrable, incausado, inocente[315]. Así, creemos que lo acoge Nietzsche, Deleuze e incluso cierto Freud (el Freud de *Más allá del principio del placer*) cuando lo mencionan explícitamente como Inconsciente.

Convendría ahora seguir el rastro retroactivo del concepto implícito de Inconsciente en Platón. Para no perder el hilo de la historia estrictamente filosófica, decimos, solo de modo muy breve, que en los sofistas, tal vez debido a su excesivo psicosociologismo, no encontramos ningún hilo, lo suficientemente oportuno, con el que

[312] *Ibid.* p. 509. (Fr. 14, Simplicio, *Fís.* 157, 7).

[313] Así lo define T. Oñate, entroncando con lo sagrado de Bataille: "Aión *es (...) el tiempo experimentado y pensado* desde la vida y la eternidad material de la plenitud relacional. *Es el tiempo denso del* juego, *de la* fiesta, *del* extrañamiento *en el viaje que transforma, de la* aventura *en que se corre el riesgo de una alteración sin retorno previsible...*" (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 243).

[314] Cfr. Ese ser Uno-multiple y ese habitar del Ser-Pensar más entre las cosas animadas que dentro de ellas lo expresa también muy claramente Diógenes de Apolonia cuando afirma: "*...los hombres y los demás animales viven por el aire, porque lo respiran. También es para ellos alma e inteligencia, como quedará claramente demostrado en esta obra; si se les quita, mueren y les falta la inteligencia...*" o "*Y me parece a mí que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, que todos los hombres son gobernados por él y que domina todas las cosas. Él mismo me parece ser un dios, haber llegado a todas las partes, que lo dispone todo y que está en todo (...) hay muchos modos de aire y de inteligencia*" (Fr. 4 y 5, Simplicio, Fís. 152, 18 y 22, respectivamente, citados en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 614).

[315] Cfr. En *Foucault. op.cit.*, p. 27 (p. 45 en la versión castellana), Deleuze define a la filosofía como poesía en tanto que indaga los más profundos sentidos así como el propio sinsentido del que provienen. Esta sería la tarea de una ontología rigurosa.





enganchar la reflexión presocrática (o preplatónica) en torno a la cuestión o, si queremos, a la búsqueda, de un pensamiento sin sujeto. En cambio, sí percibimos, bajo su escepticismo social y, más concretamente, flotando entre sus loas a la demagogia, entre el nihilismo de Gorgias y su condena lapidaria al lenguaje y a la palabra, una intuición, tal vez inconsciente, del vagabundeo del Inconsciente, entendiendo su imperio como negativo, como imperio del deseo anulador de toda razón. Y es que más que críticos de la Razón, recibimos a los sofistas como pensadores de talante desengañado, mostrando, por ello, muy a menudo, nostalgia de la moral, en lugar de afán de desactivarla. Toda la temática sofística, que vincula discurso y poder, oratoria y *areté*, persuasión y democracia, parece fundamentarse en una teoría sobre la sugestión, el contenido velado del discurso y la imposibilidad del acuse de recibo en el terreno de la comunicación humana, cuyo elemento básico debería ser precisamente el inconsciente y, de hecho, un inconsciente al estilo freudiano de *Psicología de las masas* y en la onda de todo lo que compone la preocupación lacaniana principal.

Cuando llegamos a Platón, la senda presocrática queda desenfocada y lo que podía haber sido un largo camino por el estudio, y hacia el asentamiento, de un Inconsciente Ontológico, se enreda en las fabulaciones del alma individual, torciéndose por ello hacia la formulación latente de un inconsciente psicológico. Podríamos decir que la teoría de la reminiscencia y el método mayéutico, suponen la idea o, al menos, la preconcepción, de la existencia de contenidos inconscientes. Ciertamente, encontramos diferencias notables en el enfoque platónico y freudiano, a pesar de que la razón de nuestra investigación responde, en parte, a la voluntad de invertir el platonismo en el psicoanálisis, razón por la cual hemos venido insistiendo en la crítica al concepto de inconsciente como inconsciente psicológico. En todo caso, también es verdad que mientras Platón adolece de la necesidad mitológica de plantear la inmortalidad de un alma individual, no sucede lo mismo con Freud, que, sin embargo, nos deja a cambio un incómodo interrogante sobre la posibilidad de una herencia filogenético de los contenidos inconscientes, o de su simbolismo, o de su supuesta gramática[316]. Además, en Platón, esos contenidos inconscientes son pensados bajo el modelo de la conciencia e incluso de una conciencia superior matemático-racional, olvidada por o dormida en el individuo a causa de su alienación en el cuerpo, que le impone pensamientos ajenos, servidumbres a la realidad material. Por el contrario, hay muchas razones para rastrear el inconsciente freudiano en el cuerpo[317] y hallar en él una realidad que para

[316] Cfr. Los procesos de individuación de los enunciados son inseparables de una determinada organización social y así las referencias fálicas, por ejemplo no revelan una función simbólica universal sino que son el resultado de procesos represivos de instituciones autoritarias machistas (F. Guattari: *L'inconscient machinique. op.cit.* p. 46). Así, un cierto tipo de dictadura del significante es inseparable de cierto contexto histórico y así, no es inmutable ni perteneciente a la estructura del Inconsciente (*Ibid.* p. 65).

[317] Cfr. A pesar de la distancia entre el psicoanálisis y la tendencia biologicista, pretendida por Althusser, y probablemente acertada en términos generales, si nos fijamos en la mayor parte de la obra freudiana, el pensador vienés aporta textos en los que parece recaer en ese biologicismo, volviendo a emparentar demasiado estrechamente la pulsión y el instinto, después de haber reunido tantos esfuerzos por disociarlos a lo largo de textos anteriores. En este sentido podemos leer "Compendio del psicoanálisis". Cap. 2, en

nada remite a una pureza perdida. Tal vez no le falte razón a Althusser cuando aleja el descubrimiento de Freud de la filosofía platónica (así como de la de Leibniz y de la del romanticismo alemán), atribuyendo el continuismo de esta última a los malentendidos propiciados por el psicoanálisis revisionista decadente. Nos parece conveniente señalar, por todo ello, que si queda cierto platonismo (o mejor dicho, cierto mal platonismo) a combatir en el interior de Freud, está, en todo caso, mucho más presente en Jung, en el que la teoría de la metempsicosis, de la inmortalidad y de la divinidad transcendente, parece seguir teniendo un lugar[318]. Lejos de hallarnos ante una teoría de base más social, entendiendo "social" en el sentido materialista marxista, cuando nos enfrentamos con el inconsciente colectivo de Jung, tenemos la impresión de encontrarnos con una nueva mistificación, en la que la metafísica platónica cobra especial fuerza. Los elementos propios de un inconsciente así pensado son, como sabemos, algo que Jung dio en llamar "arquetipos", imágenes del pensamiento que, aunque culturalmente desenvueltas, responden a un carácter universal. Usando el lenguaje junguiano, los arquetipos son posibilidades heredadas de representación[319]. De este modo, podemos observar en este psicoanalista una especial fijación acrítica con algo que en Freud solo se presentaba como débil posibilidad y, en todo caso, como problema o límite de su propio sistema teórico: la herencia filogenético del lenguaje simbólico del inconsciente y la posibilidad de traducción, de representación del mismo a través de una serie de significaciones constantes.

Desde otro punto de vista, debemos hacer justicia a Platón, al menos en el esfuerzo de mostrar otras lecturas que no comprometen la preconcepción platónica de inconsciente con el intelectualismo mitológico del alma vagando por el mundo inmutable de la antigua geometría. En este sentido, pensadores como Maritain, se refieren a un protoconcepto platónico de inconsciente ligado al mundo de la locura, a la vida pasional, a la musa de los poetas, al pensamiento que se situaría por encima del lógico-racional: "*en efecto, el concepto de la musa para Platón está ligado al de pasión, al de manía, locura y delirio (cual los juegos pueriles), es decir, a la vida del inconsciente. Platón no cesa de ensalzar la manía o delirio, ese entusiasmo que anula la reflexión y el pensamiento lógico considerándolo como don supremo de los poetas...*"[320]. Sin embargo, si bien Maritain encuentra en Platón esa intuición del inconsciente, que, en tanto que ligada a la reflexión sobre la belleza, estaría ausente, para el filósofo católico, en los filósofos presocráticos y en Aristóteles, no nos parece tan claro que de la generalidad de la obra platónica se desprenda una valoración netamente positiva de los poetas, en cuanto que la relación de éstos con la puesta de la verdad es tratada de modo bastante

*Esquema del psicoanálisis y otros escritos de teoría psicoanalítica*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. pp. 116-120, donde expresamente se contempla el ello como equivalente a la herencia biológica.

[318] Cfr. En C. M. Myss: *El contrato sagrado*. Ed. Javier Vergara, 2002. p. 124-125, podemos aprecier observaciones respecto a la inspiración platónica de Jung. También en M. Meslin: *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1978. p. 212. Se puede consultar más ampliamente: K. Kerényi: *Arquetipos y símbolos colectivos*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1994.

[319] C. G. Jung. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Editorial Trotta, Madrid, 2002. pp. 65-66 y 136.

[320] J. Maritain: *La intuición creadora en el arte y en la poesía*. Ed. Palabra, Madrid, 2004. p. 142.





ambivalente. En cualquier caso, su defensa de Platón como descubridor implícito del inconsciente no entra en contradicción con las afirmaciones de Althusser ni con las limitaciones para el paralelismo con la figura de Freud que nosotros mismos hemos establecido, dado que Maritain se refiere al hallazgo de lo que él denomina "inconsciente espiritual", distinto del objeto de los psicoanalistas (inconsciente irracional), raíz de la inteligencia, de la voluntad, de la libertad personal, que lucha por conocer, que puede aparecer mezclado con la sin razón y cuyo cometido es deshacerse de ésta para purificarse y encontrar la paz[321]. De hecho, Maritain no solo encuentra ese inconsciente mítico-escatológico en Platón sino que trata, por todos los medios, de hacer uso católico del mismo.

Si mantenemos aún la empresa de invertir el platonismo en el psicoanálisis es porque consideramos que, aun asumiendo las sentencias de Althusser en relación a la disparidad existente entre el inconsciente objeto de estudio del psicoanálisis, y el inconsciente que, al menos desde Platón, ha rondado entre las preocupaciones filosóficas, Deleuze es heredero de ambas tradiciones, así como el propio Althusser, y todavía encuentra en el seno del psicoanálisis, en su teoría y en su metodología, elementos platonizantes, como pueda ser la idea de la cura a través del conocimiento, la fortificación de la idea de sujeto frente a un mundo, incluido el cuerpo, que sería objeto, la idealización del diálogo como puente comunicacional efectivo, la hipostatización de la gramática sobre el pensamiento, el problema de la participación, etc.

Parece que en Aristóteles podríamos reencontrar ciertas resonancias presocráticas, colocándonos de nuevo en la línea de un pensamiento sin sujeto, o que es anterior o exterior a éste. Además de heredar el concepto de *Nous* de Anaxágoras, explorado aquí anteriormente, Aristóteles habla más claramente de un *nous poietikos* eterno y presubjetivo que, en todo caso, estaría a la base del proceso de subjetivación individual. Este *nous poietikos* no está en el individuo al modo de propiedad sino que supone la condición de posibilidad del pensar y del conocer: "*Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el*

[321] Cfr. Para ampliar la información en torno a esta diferenciación podemos recurrir a obras como la de J. Guadalupe de la Mora Ledesma: *Esencia de la filosofía de la educación*. Ed. Progreso. Moscú, 1981. p. 240. También podemos seguir el hilo en J. Rof Carballo: *Medicina y actividad creadora*. Ed. Cuadernos de occidente, Madrid, 1964. p. 35. También en I. Singer: *La naturaleza del amor*. Vol I, De Platón a Lucero. Ed. Siglo XXI, México, 1992. p. 79. se habla incluso de oposición entre inconsciente platónico e inconsciente psicoanalítico, en tanto que el primero obedecería a un deseo de alzarse al reino de las alturas. Por citar alguna obra más al respecto: I. Burk: *Breve historia de la psicología: De los orígenes a Wundt*. Departamento de Pedagogía, Instituto Pedagógico, Caracas, 1966. p. 39-40.

*intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige*"[322]. Por otra parte, el acto de pensamiento y el acto cognoscitivo no son procesos dialécticos en el sentido de que no culminan en síntesis alguna, dado que se trata de sucesos incorpóreos[323]. El pensamiento y el conocimiento son distintos de la nutrición, en la medida en que dejan ser, no fagocitan, no se apropian de aquello que es pensado o de aquello que es conocido. El pensamiento, entonces, supone una unidad que no es una síntesis sino una apertura, un "salirse de sí" que no implica alienarse en el objeto conocido. Así, Aristóteles se desmarca de la imagen totalitaria del conocimiento como dialéctica entre sujeto y objeto. El acto de pensar y de conocer está fuera del sujeto y del objeto, siendo, por tanto, de tipo extático. El sujeto y el objeto serían, tan solo, categorías correspondientes al surgimiento de la conciencia y solo en este bucle autorreflexivo, tendrían sentido, concretamente, como asunción de la intencionalidad y como modo, consiguientemente, del pensamiento: el pensamiento intencional[324]. En Aristóteles advertimos la idea de que no todo conocimiento o pensamiento es consciente, en cuanto que, ni tan siquiera toda percepción es consciente, indicando esto que los deseos, razonamientos o condiciones que se encuentran a la base de la percepción no consciente, serían, así mismo, inconscientes. Lacan trató de agenciarse este entramado aristotélico reafirmando que hay conocimientos que pertenecen a lo Real, aunque no sean subjetivados por nadie. Éstos serían análogos a la Lógica, debido a la cual, Lacan la caracteriza como ciencia de lo Real, es decir, aquella que no tiene contenido o, mejor, que no tiene términos verificables sino que da cuenta únicamente de las relaciones previas al establecimiento del sentido. Ese sería el único mapa posible del inconsciente, del saber del inconsciente[325].

En cualquier caso, estas aprecieciones que hemos hecho en torno a Aristóteles no solo arrojan luz en la persecución conceptual-histórica del Inconsciente, sino que nos permiten presenciar a un Aristóteles quizá más consistente que el tradicional y más coherente en su crítica del transcendentalismo platónico, en la medida en que podemos reinterpretar dos cuestiones ralativas a su filosofía. En primer lugar, conseguimos apartar la concepción del acto puro, de ese primer motor inmóvil e inmaterial que, como tal, mueve sin ser movido pero no por contacto (en tanto que lo inmaterial no contacta), de cualquier idealismo platónico o de cualquier realismo de las Ideas, también platónico. Consideramos el acto puro como ese deseo extático, condición de posibilidad del movimiento, es decir, aclararemos que lo que mueve es el deseo, los

[322] Aristóteles: *Acerca del alma*, Libro Tercero, V. Ed. Gredos. Madrid, 1978.

[323] A la luz de la filosofía estoica, comprendemos que todo acontecimiento es incorpóreo en su consideración efectual, si bien las materias que actúan como causas tienen carácter corpóreo. Sin embargo, en este caso, queremos simplemente hacer notar la diferencia que Aristóteles establece entre el cuerpo y el pensamiento, diferencia que, por otra parte, veremos tratada por Deleuze en varias partes de *Lógica del sentido*, y a la cual le prestaremos atención más adelante.

[324] Cfr. Ver Aristóteles: *Acerca del alma. op.cit.* Libro Segundo.

[325] Cfr. Ver J. Lacan: *Seminario 20: Aún*. Ed. Paidós, Buenos Aires 1989.





deseos en cuanto que atravesados por ese Pensar del Ser, que podemos denominar "deseo" o Inconsciente. En segundo lugar, y a consecuencia de lo anterior, resolvemos otra dificultad en la interpretación de Aristóteles. Resultaba molesto, encontrar en un filósofo materialista, en sentido griego, en el mejor de los sentidos, una visión teleológica del mundo, en tanto que parecía, indirectamente, implicar una conciencia o supraconciencia, que entendida hegelianamente, moviera al mundo hacia su desarrollo predeterminado. Una teleología tal, sería de suyo, teológica en el sentido medieval, en el peor sentido. Sin embargo, sí nos podemos permitir hacernos cargo de otra teleología, la aristotélica, libre de las cargas tomistas. Esto se produce a condición de situar el *telos* a nivel de Inconsciente, procediendo inconscientemente o, lo que es lo mismo, significando deseo, deseo-juego, deseo heracliteo, deseo dionisiaco, deseo que deconstruye y reconstruye distintos planos de organización, animando inmanentemente al mundo. Liberamos así, el transcendentalismo de lo transcedente y reformulamos a Aristóteles como materialista transcendental, como materialista que se hace cargo de las condiciones de posibilidad. Es este el sentido en que Aristóteles reescribe a Anaximandro, reintroduce el *apeiron* y lo anima o lo presenta animado por el deseo.

Para adentrarnos en la búsqueda del concepto del Inconsciente en la filosofía moderna vamos a recoger las sugerencias que Lancelot Law Whyte propone en su libro *El inconsciente antes de Freud*, publicado ya en 1960. El punto de partida sería la idea de que la formación del concepto de inconsciente responde a una corriente de pensamiento posterior a la separación tajante entre sujeto y objeto dada en el análisis racional europeo, que trata de contrarrestar los efectos de una hipostatización de un yo supuestamente permanente, ocurrida seguramente a causa del aislamiento exagerado del yo en las lenguas occidentales. Sin embargo hallamos experiencias de la transitoriedad de la conciencia, de tal modo que podemos darnos cuenta de la impertinencia que supone tratarla como primaria. Así, afirma nuestro investigador: "*Veremos que dentro de los cincuenta años de la publicación del primer ensayo de Descartes, en el mismo momento en que la doctrina cartesiana que enfatizaba la conciencia del hombre alcanza su mayor influencia, el proceso de rectificación ya estaba en marcha*"[326]. No obstante, debemos tener en cuenta que aunque la obra de investigación que estamos tratando sitúe el hecho teórico del aislamiento de la autoconciencia en Descartes, advierte ya indicios de esta actitud al menos en parte de la filosofía platónica (dedicada a imponer un orden en el desorden) que, de alguna manera, ha marcado muchos de los vicios del pensamiento occidental, entre ellos, el excesivo apego a los conceptos estáticos.

Lancelot Law Whyte sitúa el descubrimiento del inconsciente en el periodo que va desde 1700 a 1900 y el análisis de su estructura a partir del siglo XX. Nuestro investigador destaca, además, tres tipos de influencias que ejercieron como motores impulsores notables: por una parte, los románticos requerían del concepto de inconsciente para establecer un puente entre el individuo y los poderes universales; por otra, los

[326] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 45.

psicólogos y biólogos, se esforzaban en explicar los aconteceres psíquicos que tenían lugar entre los momentos de autoconciencia, así como la "voluntad" vital-orgánica, es decir, la fuente de poder, el impulso que nos mueve; y finalmente, el pensamiento oriental daba vueltas en torno al sentido de una unidad más amplia de la que el individuo formaría parte. Desde otra perspectiva, la filológica, toma la siguiente información: las palabras *Unbewusstsein* y *bewusstlos*, que prácticamente igual que hoy en día, hacen referencia al inconsciente, a lo que hay al otro lado de la consciencia, fueron usadas por primera vez por E. Platner en 1776 y popularizados entre 1780 y 1820 por Goethe, Schiller y Schelling entre 1780 y 1820. En lengua inglesa habría aparecido el término "inconsciente" como adjetivo en 1751 y se hizo frecuente a partir de 1800 con escritores como Wordsworth y Coleridge[327]. En cualquier caso, parece que la introducción del concepto de inconsciente no fue demasiado fácil y resultaba incluso académicamente incómoda, teniendo en cuenta el contexto de un mundo en el que los poderes de la razón habían sido tan fuertemente exagerados e hipostasiados como explicadores últimos del suceder de las cosas y, especialmente, en el ámbito de lo humano. Las reticencias giraban, sobre todo, en torno a la asimilación, si no gratuita, sí innecesaria, de lo inconsciente a lo irracional. Aún eran minoritarias las posiciones que deseaban encontrar en el Inconsciente, más allá del caos y de la destrucción, la fuente generadora de las posibilidades constitutivas del sentido e incluso del lenguaje.

A pesar del racionalismo cartesiano, en el que hemos situado el nudo, la ocultación y posibilidad de desocultación de las fuerzas inconscientes, el filósofo francés escribió en ciertas ocasiones observaciones en torno al mundo de los sueños, entendiendo que funcionaban con un lenguaje que traducía deseos. En este sentido, es sobre todo conocido el pasaje de *Olimpia*, en el que relata un sueño en el que se le revelaba su obligación de encomendarse a la búsqueda de la verdad, entendiendo que este mandato tenía origen divino. Debemos destacar la filosofía de Spinoza en tanto que materialismo transcendental y espiritualismo inmanentista[328], en el que el humano, su conocimiento y sus pasiones, hallaban una base en la memoria Inconsciente asimilada a la propia Naturaleza. En este sentido lo cita Lancelot Law Whyte para fundamentar además la propuesta de una ética alejada del resentimiento: "*Los hombres se consideran a sí mismos libres, puesto que están conscientes de su voluntad y de sus deseos, y ni aún en sueños piensan en las causas que determinan su desear y su voluntad porque no las conocen*"[329]. En Ralph Cudworth, filósofo y teólogo, encuentra nuestro investigador ciertos rastros importantes en el camino hacia la formulación del inconsciente, haciéndose cargo de las palabras de su escrito de 1678 *El sistema intelectual del universo*: "*...parece razonable que debe de haber alguna energía vital sin que se conozca claramente y que debe de expresar atención y animadversión, o propia percepción. Pues, en primer lugar, esos mismos filósofos que piensan que la esencia del alma consiste en la reflexión y, además, la esencia de la reflexión en conocimiento claro y exacto, no pueden en ningún modo hacerlo probable (...) Es cierto que nuestras propias almas no siempre están conscientes de los que hay en ellas (...) ¿por qué no le es posible al alma tener asimismo en ella alguna energía de la que no esté consciente*"[330]. Hemos de resaltar, sin embargo, que, como ocurrirá con muchas otras aproximaciones a la idea de inconsciente, no es este tratamiento el que deseamos continuar o recoger para el trazado de nuestros propósitos, dado que, siendo un planteamiento muy cercano al platonismo cristiano, no enlaza con nuestra intención de mostrar la configuración de un concepto ontológico de Inconsciente que rompa con el idealismo y con el dualismo, así como con las concepciones psicologistas. En esta misma línea podemos tomar nota del antiempirista y también platónico inglés John Norris, discípulo de Malebranche, que en 1690 arremetía tempranamente contra Locke del siguiente modo, tal y como Lancelot Law Whyte lo recoge y cita en su obra: "*Podemos tener ideas de las que no estamos conscientes. Hay impresas en nuestras mentes infinitamente más ideas de las que posiblemente podemos percibir o a las que podemos prestar atención*". Por otro lado, el escritor inglés Shaftesbury, muestra en sus escritos preocupaciones semejantes y deja entrever esa idea en desarrollo, concerniente a las relaciones entre el espíritu particular y algo así como un espíritu divino, un poder en movimiento de lo que todo parte y a lo que, probablemente, todo vuelve. Lancelot Law Whyte escoge, en este sentido, el siguiente fragmento: "*Y, ¿qué de la mente particular?.. Parte de una mente general. ¿Idea! Espera un momento mientras te examino a ti, de qué eres y a quién vuelves. Uno pensaría que no hay nada más fácil para nosotros que conocer nuestras propias mentes... Pero nuestros pensamientos tienen generalmente un lenguaje implícito tan oscuro que lo más difícil del mundo es hacerles hablar claramente*"[331].

Detengámonos un momento en un filósofo que, para muchos, fue el primero en tratar el asunto del inconsciente de modo expreso. Nos referimos a Leibniz que, como sabemos, es uno de los predilectos en la historia de la filosofía deleuzeana. Recordemos su teoría, según la cual, nuestras percepciones conscientes son, en realidad, la suma de un conjunto de micropercepciones que se producen por debajo del umbral de nuestra conciencia. Leibniz está, al menos, dando cuenta de una síntesis que guarda relación con los descubrimientos humeanos, y que Deleuze denominará "síntesis pasiva del inconsciente". Se marca, además, de modo claro a partir de ahora, pero hundiendo las raíces en Aristóteles, el problema del pensamiento sin conciencia, que suponía, al menos para las concepciones abusivamente basadas en el fenómeno de la reflexividad, una paradoja molesta. Wolf continuó el trabajo de Leibniz en esta línea, añadiendo que incluso ideas menores inconscientes podían ser la causa de otras conscientes, siendo por ello ade-

[327] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 73.

[328] Cuando nos referimos al materialismo de Spinoza como materialismo transcendental queremos referirnos al establecimiento de un materialismo no fisicalista y de altísimo calado ontológico, en el que se propone una Materia o Naturaleza que está más allá o más acá de los modos o entes, de las configuraciones semiestables, y que supone la condición de posibilidad de éstos. Si, además, hablamos, de un espiritualismo inmanentista es porque en este mismo materialismo spinozista tiene un papel fundamental el proceso noético y la aproximación a un conocimiento presubjetivo pero no transcendente sino interno y constituyente, a un tiempo, del mundo.

[329] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 97.

[330] *Ibid* p. 99-100.

[331] *Ibid* p. 102.

cuado inferir lo inconsciente de lo consciente. Lancelot Law Whyte cita: "*No debe nadie imaginarse que me voy a unir a los cartesianos al afirmar que no puede haber en la mente nada de lo que ésta no tenga conciencia... Esto es un prejuicio que impide la comprensión de la mente, como podemos ver en el caso de los cartesianos*"[332] (volveremos a Leibniz leído desde la filosofía deleuzeana en el apartado 4.5.).

El filósofo alemán Crusius es uno de los primeros del siglo XVIII en tratar cuestiones cognoscitivas en relación a la actividad inconsciente. Expone la idea de una fuerza o actividad primaria de la que no tenemos noticia directa pero que, sin embargo, se pone en funcionamiento tanto en el concurso de fenómenos físicos como mentales. Por ello, Crusius entiende que solo tenemos conciencia de las actividades de voluntad y pensamiento en circunstancias muy concretas.

Un pensador fundamental dentro de la problemática que estamos tratando es Hume, que en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, mantenía, sobre la conducta humana, que estaba determinada por agentes que actuaban por debajo de nuestra conciencia y sin nuestro permiso. Así se lo cita en *El inconsciente antes de Freud*: "*... el propio razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias, y del que depende toda la conducta de la vida, no es más que una especie de instinto o poder mecánico que actúa en nosotros sin que nosotros mismos lo sepamos, y en sus obras principales no está dirigido por ninguna de esas relaciones o comparaciones de ideas como lo están los objetos adecuados a nuestras facultades intelectuales*"[333]. De este modo podemos centrar la atención en lo que constituye la temática humeana relevante para nuestra investigación. Nos referimos a la cuestión del hábito, dado que en la formación del mismo se está poniendo en juego una fuerza no analítica, no portadora de verdad científica, pero sí constituyente de lo que podríamos denominar "verdades vitales", sí constituyente de la fe necesariamente implicada en la acción. El hábito está relacionado con huellas inconscientes, con asociaciones "irracionales", con repeticiones irreflexionadas, etc., que, sin embargo, dejan tras de sí una especie de determinación, de disposición resuelta. Los entresijos de la formación de ese hábito tejen los misterios de las síntesis del inconsciente.

Kant, por su parte, no dará la espalda al fenómeno inconsciente. Así lo cita Lancelot Law Whyte: "*El hecho de que el campo de nuestras perceciones y sensaciones de que no somos conscientes, si bien podemos concluir indubitablemente que las tenemos, esto es, las representaciones* oscuras *en el hombre (y también en los animales) sea inmenso; las claras, por el contrario, encierran sólo unos, infinitamente pocos, puntos de aquellas que están abiertas a la conciencia, de suerte, que, por decirlo así, en el gran* mapa *de nuestro espíritu sólo unos pocos lugares estén* iluminados*; este hecho puede infundirnos admiración por nuestra propia naturaleza*"[334].

[332] *Ibid* p. 106.
[333] *Ibid* p. 116.
[334] *Ibid* p. 118.





El romanticismo alemán supuso un nuevo impulso para las reflexiones en torno al inconsciente, ya que proporcionaba una idea bastante atractiva en la que volcar problemáticas no solo cognoscitivas sino también estéticas acerca del "impulso", la genialidad, la creación, etc., que permitieran, además, reformular y reanimar la defensa de la naturaleza sobre la razón, o de la razón en desarrollo sobre la razón instaurada. De entre las citas que Lancelot Law Whyte muestra, vamos a escoger una de Schelling que explica el cómo y el porqué de cierta armonía preestablecida: "*que un principio organizador debe penetrar tanto el mundo físico como la conciencia, pero que fuera de nuestra propia conciencia de los hechos este principio no es consciente en sí*"[335]. Asimismo, en Schelling encontraríamos prefigurada la idea no cartesiana según la cual "soy donde no pienso": "*La naturaleza del hombre es acción. Pero mientras menos piensa en sí mismo más activo está. Su actividad más noble es aquella que no se da cuenta de sí misma*"[336]. En este mismo sentido pero con carácter literario se expresaba Goethe: "*El hombre gusta de hacer lo bueno y oportuno con sólo que esté en su mano hacerlo; y lo hace por estar ocupado y no piensa en ello más que en las malas jugadas y tonterías que ejecuta por ociosidad y aburrimiento*"[337].

Estas concepciones pasan, con Hegel, a estar plenamente implicadas dentro de la filosofía de la historia y así, el deseo comienza a funcionar en el ser humano como voluntad inconsciente que hace mundo, dirigiéndose así su actuar político. Sin embargo, por tratar el filósofo prusiano este desenvolverse como un desarrollo teleológico, diseñando su constructo teórico siempre de cara a la justificación de lo dado y atado, por ello, a un fuerte presentismo, aún no podemos hablar de verdadera posibilidad de configuración de una ontología política ni de un deseo políticamente constituyente, por cuanto el deseo no sería más que lo constituido. Al respecto, protestaremos con T. Oñate: "*... confundir lo que es-así con lo que debe ser por esencia-naturaleza no es sino provincianismo y paletería epistemológico-ontológica; hacer de lo acostumbrado lo único: universal y permanente. Pero esta constatación no puede tampoco llevar a la conclusión de que la realidad sea indeterminada ni fruto de un azar ciego...*"[338]. Podemos observar los rasgos aún muy liberales con los que Hegel habla del Inconsciente y del proceso de concienciación en los siguientes pasajes de la *Enciclopedia* citados de nuevo por Lancelot Law Whyte: "*Las manifestaciones de vitalidad por parte de los individuos y de los pueblos en los que buscan y satisfacen sus propios propósitos son, al mismo tiempo, los medios e instrucciones de un propósito más alto y amplio de que no saben nada; del que se dan cuenta inconscientemente*"[339].

[335] *Ibid* p. 127.
[336] *Ibid* p. 128.
[337] J. W. Von Goethe: *Las afinidades electivas*. Ed. Cátedra. Madrid, 1999. p. 341.
[338] T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 113. En la segunda parte de esta obra, *El retorno teológico-político de la inocencia*, p. 109, se convoca a Heráclito y a Parménides para que luchen contra lo que Vattimo denomina la "sociedad transparente": ambos podrían luchar contra la idea de que el límite se confunda con cualquier régimen cuantitativo o con cualquier sistema de orden dado.
[339] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 140.

Podemos afirmar que el Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación* es uno de los más destacables pensadores del Inconsciente. El núcleo de su obra se fundamenta en la idea de una voluntad inconsciente a nivel del hombre y a nivel de la naturaleza. Además, Schopenhauer se adentra en la problemática de la locura, incluyendo, según el propio Otto Rank, lo que conocemos como neurosis. Así se expresa en algunas de las citas escogidas por esta investigación acerca de los descubridores del inconsciente, que nos está sirviendo de guía: "*El análisis de los orígenes de la locura... será más comprensible si se recuerda con qué mala gana pensamos en las cosas que perjudican fuertemente a nuestro interés, que ofenden nuestro orgullo o interfieren con nuestros deseos; qué fácilmente... inconscientemente, escapamos o nos arrastramos furtivamente fuera de ellos otra vez... En esta resistencia de la voluntad para admitir que lo que contraría pueda ser examinado por nuestro intelecto está el lugar en que puede abrirse camino la locura en la mente... (...) Sin embargo la locura que se ha presentado de esta manera es ahora el olvido de sufrimientos insoportables; era el último remedio que le quedaba a la naturaleza atormentada, esto es, a la voluntad*"[340]. Podemos decir que si Schelling, Fichte e incluso Hegel, manifiestan una tendencia romántica, en Schopenhauer hallaríamos algo más cercano a lo que, en el mundo del arte, conocemos como expresionismo. Deleuze establece de modo claro la diferencia: "*...se observará la considerable diferencia que separa el expresionismo del romanticismo, porque ya no se trata, como en este, de una reconciliación de la Naturaleza y del Espíriru, del Espíritu enajenado en la Naturaleza y del Espíritu que se reconquista en sí mismo: esta concepción implica algo así como el desarrollo dialéctico de una totalidad aún orgánica. Mientra que el expresionismo no concibe en principio más que el todo de un Universo espiritual engendrando sus propias formas abstractas, sus seres de luz, sus ajustes que parecen falsos al ojo de lo sensible. El expresionismo deja fuera el caos del hombre y de la Naturaleza. O más bien nos dice que no hay y no habrá sino caos si no alcanzamos ese universo espiritual del que con frecuencia él mismo duda*"[341]. Lo que haría el expresionismo es invocar "*una oscura vida cenagosa en la que se hunden todas las cosas, bien sea desmenuzadas por las sombras, bien sumergidas en las brumas.* La vida no orgánica de las *cosas, una vida terrible que ignora la sabiduría y los límites del organismo, tal es el principio del expresionismo, válido para la Naturaleza entera, es decir, para el espíritu inconsciente perdido en las tinieblas...*"[342]).

De Kierkegaard podemos recoger una de las primeras apuestas por el inconsciente y el olvido y así lo aprehendemos en una de las citas seleccionadas en *El inconsciente antes de Freud*: "*El grado de conciencia es como si fuese el exponente del poder de la desesperación: cuando hay más conciencia más intensa es la desesperación... El mínimo de desesperación es un estado que... en una especie de inocencia ni siquiera sabe que es desesperación, y esto coincide con el mínimo de conciencia. Por tanto puede hasta parecerle dudoso al observador si es correcto llamar a tal estado desesperación*"[343].

En la obra de Marx y Engels también existen importantes abordajes de la problemática que nos ocupa, sobre todo en los estudios referentes a la ideología. Partiendo de la afirmación de que la vida no es determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida, se alejan de cualquier tipo de intelectualismo, apostando claramente por la idea de conciencia como punto de llegada, que lejos de constituir una realidad de primer orden, aparece más bien como producto de una serie de acontecimientos en los que se entrelaza la sociedad, el deseo, la vitalidad, el cuerpo, la materia. Así se conseguía limitar la validez de las motivaciones de la conciencia. Se estaban intentando desocultar los intereses reales ocultos bajo los discursos hegemónicos, en una operación que podríamos considerar, en cierto sentido, análoga al descubrimiento nietzscheano de la voluntad de poder alojada tras la voluntad de verdad.

Inmersos ya en el siglo XIX, Lancelot Law Whyte nos invita a conocer a filósofos como Fortlage, que resaltó en su *Sistema de psicología* la importancia del impulso y de la asociación de los procesos inconscientes con el instinto, diciendo que solo cuando éstos se hallan reprimidos, se experimentan las formas especiales diferenciadas del instinto, permaneciendo el instinto primario inconsciente, y caracterizando, de tal manera, a la conciencia como instinto reprimido o desviado[344][345]. De este modo, nos estamos acercando bastante a uno de los textos más biologicistas de Freud: *Compendio del psicoanálisis*, trabajo inconcluso publicado en 1940. También transitamos parajes ya cercanos a las formulaciones psicoanalíticas cuando se nos invita a leer a Fichte, psicólogo hijo del filósofo, en su siguiente pronunciamiento: "*...uno debe distinguir primero una región inconsciente y otra consciente en la vida de la mente, y las dos están íntimamente interconectadas, de tal forma que lo que pasa a formar parte de las representaciones conscientes sólo se desarrolla a partir de las profundidades de los sentimientos y las actividades oscuras y vuelve a hundirse en ellas de nuevo. Este fondo inconsciente, pero rico y verdaderamente inagotable, acompaña siempre nuestra vida mental claramente consciente, la cual, en comparación, es relativamente pobre. Pero podemos saber de las profundidades de su alcance y de los tesoros escondidos que encierra cuando dirigimos nuestra atención a estos fenómenos de los sueños, de la comprensión, y así sucesivamente (...) Así el origen primero de la conciencia sólo puede ser el producto de una reacción, la respuesta de nuestra vida mental todavía inconsciente a un estímulo*

[340] *Ibid* p. 141.

[341] G. Deleuze: *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1983. p. 80-81 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Ed, Paidós, Buenos Aires, 1984. pp. 84-85)

[342] G. Deleuze: *Cinéma 1. L'image-mouvement. op.cit.* p. 75 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Ed, Paidós, Buenos Aires, 1984. p. 79).

[343] L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 146.

[344] *Ibid.* p. 156.

[345] Según explica Deleuze en "Instincts et institutions" (en *L'île déserte. op.cit.* pp. 24-27), las instituciones se presentan como un conjunto de medios que permiten la satisfacción de una apetencia sin reducirse a ella o explicarse meramente por ella. Se trata de acticidades sociales que construyen modelos de satisfacción sin que seamos conscientes de ello. La institución, construida a partir de la inteligencia social, anticipa las condiciones de aparición de una tendencia o necesidad y las satisface indirectamente, en el interior de un ritual: "*...le prêtre, l'homme du rituel, est toujours l'inconscient de l'usager*" (p. 26); "*l'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions*" (p. 27) ("*... el sacerdote, el hombre del ritual es siempre el inconsciente del usuario*").

*externo*"[346]. En la misma línea encontramos a pensadores como el médico Griesinger en *Patología y terapéutica mentales*.

En 1869, Eduard von Hartmann publica una obra de carácter filosófico titulada *Filosofía de lo Inconsciente*, obra que, a pesar de ser considerada inmadura por parte de gran parte de los receptores del mundo de la filosofía académica, tiene la importancia de mostrar el creciente interés de la época por abordar, de un modo cada vez más intenso y especializado, un concepto, el de Inconsciente, que hasta entonces o no había sido formulado o no había sido tomado en serio dentro de la reflexión racional sobre las Ideas. En la filosofía de Eduard von Hartmann hay demasiado de eclecticismo. Sin embargo, ese eclecticismo no es inútil en cuanto que, por beber de fuentes tan dispares, expresa con bastante intensidad lo propio del espíritu de su época, aquello que, viniendo de Hegel, de Schelling o de Schopenhauer, comparte un aire de familia. Vamos a hacernos eco, para tratar el problema del Inconsciente en von Hartmann, del importante seguimiento realizado por Manuel Pérez Cornejo en un estudio preliminar que prologa la publicación en castellano de la obra del filósofo alemán *Filosofía de lo bello*, llamado "El tormento y el éxtasis: pesimismo, arte y redención en la estética de Eduard von Hartmann". Carecterizará lo inconsciente como un Absoluto con dos atributos pensados de acuerdo a la semejanza con el propio ser humano, que había servido de modelo a la hora de dibujar el mapa del macrocosmos: voluntad y representación. Este Inconsciente es el que impulsa la representación, entendida como idea platónica, es decir, como eterna, inconsciente e impersonal, hacia la efectuación como acto originario de la voluntad, como "querer vacío", "infelicidad anterior al mundo", un deseo sin objeto que, para colmarse necesita antes darse un contenido. La idea que se realizaría desenvolviéndose lógica y teleológicamente en el mundo, librándose así de lo ilógico de la voluntad en un proceso inconsciente de negación dialéctica, sería única pero comprehensiva de multitud de ideas parciales. El agente, el Espíritu Absoluto, a diferencia del proceso eidético en devenir, y como primer principio ontológico que es, carece de sentido, como de sentido carecía en Platón la Idea de Bien. Entendemos que el Espíritu Absoluto o, lo que es lo mismo, el Inconsciente, está siendo pensado por analogía con el sujeto, lo cual arrastrará consigo una serie de desaciertos, al menos desde el enfoque griego que aquí deseamos mantener. El concepto de deseo en von Hartmann está, prácticamente desde el principio, inoculado por el pensamiento de la representación y polarizado, por tanto, respecto a la carencia. De este modo el Inconsciente que, en todo caso y como sabemos, es el deseante por excelencia, queda abocado a una búsqueda continua de dolor y compensación. Puede que de planteamientos de este tipo, provenga la carga intelectual freudiana y sus dificultades para deshacerse del sesgo biologicista y humanista con el que se había formulado tempranamente el inconsciente. La materia y la conciencia en la filosofía de von Hartmann no son sino manifestaciones reales de lo inconsciente, constituidas por la sensación primigenia: el dolor. Manuel Pérez Cornejo elige muy acertada e ilustrativamente el siguiente texto de *Philosophie des Unbewussten*, en el que podemos advertir con ale-

[346] *Ibid.* pp. 157-158.





gría que hay algo inevitable para un adecuado tratamiento filosófico del Inconsciente, que von Hartmann asienta de una vez por todas con claridad cuando dice: "*...sólo cuando se ha reconocido que la conciencia no pertenece a la* esencia *sino únicamente al* fenómeno, *y que, por consiguiente, la pluralidad de conciencias sólo es una* pluralidad de manifestaciones del Uno, *sólo entonces es posible emanciparse del* poder del instinto práctico, *que siempre grita* "yo, yo", *y concebir la unidad esencial de todos los individuos fenoménicos corporales y espirituales...*"[347].

Von Hartmann entiende que la primera manifestación del Inconsciente se da en la esfera corporal, movido por una finalidad inconsciente relacionada con el instinto, que actuaría mediante una representación de la meta a conseguir y una voluntad, sujeto del propósito. Es decir, el Inconsciente sería aquello que liga lo corporal y lo psíquico. De este modo, cada ser se adaptaría a su contexto y la voluntad de la que hablamos parece entonces estar más allá de las meras estructuras biológicas del individuo. ¿Debería recordarnos, pues, a la interpretación tomista de Aristóteles propuesta en la quinta vía hacia la demostración de la existencia de Dios, relativa a la causa final y a la providencia? La cuestión es que von Hartmann se niega a plantear esta voluntad como inteligencia exterior ya que asegura que procede del propio individuo o de un conjunto de individuos. Se trata de una especie de intuición inconsciente que, no obstante, habla del contacto del individuo con lo Absoluto. Prestemos atención a la elaboración teórica en torno a la conjunción permanente voluntad-representación y hallaremos una detallada concepción del deseo como expresión teleológica ligada a la carencia. En este punto, von Hartmann se distancia de Schopenhauer, para el cual, no había necesidad de llenar la voluntad inconsciente con representaciones. El Inconsciente, así expuesto, determinaría fenómenos que van desde el temor y evitación de la muerte hasta la conducta ética ya más exclusiva del ser humano. La conciencia, en cambio, tendría un papel mucho más secundario[348].

Con todo, advertimos en von Hartmann, el deseo de corregir el Inconsciente, al menos en cuanto a sus manifestaciones y potencialidades presentes en el individuo. Dentro del programa schopenhauariano de anular la voluntad, y sin tomar en cuenta, que ésta, si representada, pertenece más bien a la función autorreflexiva del sujeto, el filósofo alemán considera que la conciencia es el elemento que puede emanciparnos de la voluntad a anular. Si bien von Hartmann explica el mal en el mundo a partir del carácter inconsciente del Absoluto, creyendo así continuar a Hegel, creemos aquí que éste lo hacía más bien apelando a una hiperconciencia que, conociendo el fin, justifica y comprende los males particulares, sea esta hiperconciencia algo parecido a Dios, sea esta hiperconciencia un producto secularizado del mismo, a modo de ser humano esencial situado en el fin de la Historia de sí mismo. En este punto von Hartmann ha-

[347] E. von Hartmann: *Filosofía de lo bello*. Universitat de Valencia, 2001. p. 33.

[348] Cfr. En el prólogo mencionado, que precede el libro de E. von Hartmann: *Filosofía de lo bello. Una reflexión sobre lo Inconsciente en el arte*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2001. pp. 25-26, podemos leer algunas líneas de M. Pérez Cornejo en relación a las determinaciones del Inconsciente en los planteamientos del filósofo, así como algunos pasajes de su obra en los que se fundamentan.

bla del Inconsciente como si se tratara del máximo engañador, de aquel que reclama su propio derecho, coincidiendo éste con el producto de su deseo: el mundo. Para ello, inyectaría en cada uno de los individuos ilusiones y fantasmas adaptativos: olvido del dolor, esperanza, etc. Todos ellos deberían ser aniquilados por los poderes de la conciencia, si queremos, elevar nuestro intelecto hacia la verdad[349]. No nos encontramos, como podemos observar, muy lejos del Freud de *El porvenir de una ilusión* o *El malestar en la cultura*. Hay que recordar, además, que en palabras del propio Freud, con *Más allá del principio del placer*, llegamos a la filosofía de Schopenhauer. Del mismo modo, advertimos como ésta y quizás todas las teorías de la liberación, tienen por meta la anulación del deseo como único modo de hacer frente al abuso de un poder, del tipo que fuera, que siempre y agotando todas las posibilidades, es internalizado por el sujeto. Notemos aquí la carencia de otro programa, que vendrá a denominarse "deconstrucción del sujeto", y que se mostrará como el único capaz en el combate contra la dictadura del poder instituido y contra el resentimiento hacia el mismo, que no hace sino reavivarlo en un juego de inversiones. La deconstrucción del sujeto no se hará solidaria de la conciencia sino que depositará sus espectativas en aquello que procede de los poderes inconscientes. En este cruce entre Freud y la filosofía de corte schopenhauariano, se hace necesario reivindicar la pertinencia de la inversión total del platonismo al estilo nietzscheno, denunciando el resentimiento contra la vida que se desprende de la propia concepción de felicidad ligada a la imposible promesa de infinitos placeres. Situemos de nuevo a la vida por encima de la felicidad y demos a ésta, a su vez, la ligereza de lo fugaz, recuperando a un Freud más materialista y vital, al Freud de *Lo efímero* que, librado de los tintes progresistas, nos otorga un marco más adecuado para el deseo, el placer y el goce. Si von Hartmann lamenta la falta de memoria propia del Inconsciente, aquella que hace presagiar la aventura del mundo renovada una y otra vez, Nietzsche la celebra en la medida en que posibilita el Eterno Retorno de la Diferencia en el que se selecciona solo lo que puede ser repetido, en una vuelta al punto cero. Si von Hartmann declara, con Hegel, la muerte del arte, como fase primaria de la ilusión, llamada a ser superada por la conciencia y la autorreflexión, Nietzsche ve en el arte al filósofo del futuro, al creador de valores, al artífice de una nueva sensibilidad, al defensor de la inocencia del Inconsciente. Para concluir, no podemos entender cómo el primer principio, llamado Inconsciente, puede actuar teleológicamente[350], ni cómo su regencia en el individuo se manifiesta por efectos contrarios a aquel que sería su propio carácter, es decir, ¿cómo causa el desorden introduciendo el acronismo y el atopismo en el "interior" del sujeto, siendo Él el Espíritu Absoluto planificador y dotado de sentido?¿No ocurrirá más bien al contrario, siendo

[349] Cfr. Para ahondar en esta temática relativa al mal y al dolor en el mundo ver M. Pérez Cornejo: "Experiencia estética y creación artística en la *Filosofía del Inconsciente* de Eduard von Hartmann", *Estudio agustiniano*, 33, 1998, p. 599.

[350] Cfr. De esta noción de Inconsciente da cuenta en *Filosofía de lo bello. op.cit.* p. 188: "*...la Naturaleza, que en realidad carece de fin, es algo planeado con una determinada finalidad por el Espíritu Absoluto Inconsciente, y no un producto casual del juego de las moléculas...*".





el Inconsciente un sinsentido y los pliegues subjetivos del mismo, creadores de los diferentes sentidos?

Exponer las reflexiones nietzscheanas acerca del Inconsciente es ya introducir los elementos que posibilitan las concepciones postestructuralistas en general y la aproximación deleuzeana en particular al respecto, sobre todo si atendemos a su proyecto de rescatar, de entre las encrucijadas psicoanalíticas, aquello que podríamos denominar "filosofía de lo inconsciente" o, lo que es lo mismo: una crítica de la razón inconsciente, que nos ayude a entender mejor el concepto de pensamiento, sacándolo del encapsulamiento del sentido común, de la lógica, de la moral, del posibilismo, del individualismo, etc.[351], y nos permita lanzarlo a nuevas conquistas, de entre las cuales, por su importancia para la creación de una verdadera ontología política y de una ética constituyente, la producción de una nueva sensibilidad ocupa un lugar central. Se trata entonces de reformular la política en términos ontológicos y estéticos. En la introducción de este texto, tuvimos que hablar, irremediablemente, de Nietzsche. El propio Freud nos empuja hacia él, nos devuelve a él en busca de una corrección o, al menos, en busca de un proyecto que corre el peligro de desorientarse en la institucionalización de una práctica médica, en las riendas de lo que tal vez sea demasiado humano. Queremos aquí hablar más bien de lo divino que de lo humano: queremos situar al Inconsciente como pensamiento del Ser, como fuente incesante de infinitos modos, como contenedor virtual de mundos más acá y más allá de lo humano, como aquello que, siendo condición de posibilidad de lo humano, lo impulsa más allá de sí, lo salva de sí, de su estrechez. A lo largo de este trabajo, que trata de criticar, con Deleuze, el concepto psicoanalítico y fundamentalmente freudiano, de deseo y de inconsciente, para alejarlos de su compromiso con la carencia, con la representación y con lo constituido, y para llevarlos definitivamente del lado de la sobreabundancia, de la producción y del poder constituyente, la referencia a Nietzsche es constante, no tanto por la citación explícita sino porque la deuda de Deleuze con Nietzsche en el asunto que nos proponemos tratar, es tan intensa como reconocida. Por ello, no nos detendremos aquí demasiado en exponer a Nietzsche como si fuera otro filósofo a añadir en la aventura del inconsciente, dado que, por las peculiaridades de este caso, no es un pasaje más que haya que recapitular a modo de prehistoria de nuestro encuentro con Deleuze, sino que es uno de los hilos conductores del mismo y, porque, atenderemos a propósito de y preferentemente al Nietzsche de Deleuze (un Nietzsche crítico del Capital, un Nietzsche crítico con la historia humana, sospechoso de la victoria, un Nietzsche que celebra los poderes del Inconsciente, del olvido y del eterno recomenzar) y no tanto a otras interpretaciones, que se nos antojan menos fértiles para el camino que aquí tratamos de recorrer. Solo recordemos que en Nietzsche reencontramos la filosofía presocrática, las antiguas reflexiones en torno al *arché*, la Diferencia como principio ontológico, etc., así como asistimos a una profundización en el concepto de Inconsciente, también en cuanto se manifiesta como lo impersonal en la perso-

[351] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* pp. 238-239.

na, es decir, como "ello", término que él mismo inaugura[352]. Recordemos también que Nietzsche, y en este sentido más aún que Freud, cuando presenta sus reflexiones como psicología, está haciendo mucho más. Y decimos esto porque si bien las disciplinas que estudian la conciencia pudieran bien denominarse psicológicas, no así aquellas que se dedican al Inconsciente, dado que éste desborda lo humano, lo biológico, lo social, lo cultural, etc. al tiempo que alimenta todas estas dimensiones. No solo debemos situar al Inconsciente más allá del individuo sino también más allá de lo humano. Así como todos los proyectos humanistas, ya sean ilustrados o románticos, deseaban armar al sujeto o a la conciencia, creyendo que la verdadera ética vendría de la mano de la sobredeterminación humana, a la cual llamaban progreso, Nietzsche deposita su confianza en los poderes inconscientes, que llevarían al humano más allá-más acá de lo humano[353], es decir, de la conciencia y todos sus desvaríos y delirios de grandeza. Lancelot Law Whyte propone como sugerencia la siguiente cita: "*La conciencia que se despierta es un peligro; y quien viva entre europeos conscientes sabe en seguida que es una enfermedad*"[354].

Si queremos viajar por el concepto nietzscheano de Inconsciente, debemos buscarlo a través de uno de sus términos fundamentales, la voluntad de poder, del mismo modo que rastreábamos en los presocráticos las reflexiones en torno a un pensamiento sin sujeto. Incluso creemos estar en condiciones de afirmar que la propia voluntad de poder es el Inconsciente y que, las aventuras y desventuras de la una son las aventuras y desventuras del otro. Notamos todo esto si recordamos que la voluntad de poder es planteada por Nietzsche como un querer no antropomórfico, plástico, como condicionante inmanente. La voluntad de poder, como el Inconsciente, como el cuerpo, es aquello que se encuentra detrás de la razón, es el personaje oculto que, no obstante se manifiesta, produciendo efectos de sentido o, lo que es lo mismo, síntomas. De este modo, Nietzsche comienza una filosofía del Inconsciente, entendido éste como no representable ni interpretable. Si el Inconsciente no puede ser interpretado es porque él es precisamente quien interpreta, es la instancia sinsentido desde la cuál se crean sentidos, es el primer principio ontológico del pensar. En esta misma acepción habla Deleuze de la voluntad de poder nietzscheana cuando dice: "... la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora: *no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder.* Da: *el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico)...*"[355]. El Inconsciente no desea el poder sino que maquina deseo, deseo

[352] Cfr. Según trasmite Lancelot Law Whyte en su obra de investigación ya citada, Freud habría acogido después este término por sugerencia de Groddeck, discípulo suyo.

[353] Cfr. Según expone Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*. Ed. Presses universitaires de France. Paris, 1962. pp. 39-40 (*Nietzsche y la filosofía*. Ed Anagrama, Barcelona, 2002. pp. 53-54), Nietzsche entiende que toda nuestra psicología, la humana, es la del resentimiento y el espíritu de venganza, el elemento genealógico de nuestro pensamiento. En la misma línea, se expresa en la p. 99 (en castellano p. 124), diciendo que el resentimiento es una venganza imaginaria, paralógica, puesto que es una fuerza separada de lo que puede, y antinómica, pues se vuelve contra sí misma. Un hombre desprovisto de resentimiento ya no sería un hombre sino el transhombre.

[354] Citado en L. Law Whyte: *El inconsciente antes de Freud. op.cit.* p. 174.

[355] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie.* op.cit. p. 97 (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* p. 121).





productivo. Sin embargo, debemos también recoger el problema freudiano si queremos contraponerle esa filosofía del Inconsciente alejada de la tradición dialéctica, que empieza en los presocráticos y se continúa en Nietzsche. Ese problema es el problema del Inconsciente: ¿qué ocurre con el Inconsciente? ¿por qué resulta incómodo? ¿cómo enfermamos desde el inconsciente o, mejor, como enfermamos al inconsciente, como lo debilitamos? Si bien el Inconsciente, en términos nietzscheanos no puede ser interpretado, sí puede ser dramatizado y puede ser dramatizado porque el Inconsciente sufre, con la historia humana, procesos de captura, fenómenos de sujeción, que hacen de ello un "quién", un tipo[356]. Estos fenómenos de sujeción han compuesto el devenir reactivo de la cultura occidental, es decir, la marcha de la voluntad de poder hacia su potencialidad más perniciosa, hacia su impotencia: la voluntad de la nada. El inconsciente, antropológicamente encapsulado, se vuelve contra sí, es decir, conforma, como subproducto, una conciencia que, endurecida, quiere deshacerse de todo lo que es otro, quiere borrar su propio rastro, su génesis, quiere convertirse en razón, en pensamiento neutro, en dogma libre de nacimiento, libre de circunstancias y accidentes, libre de deseo y de perspectiva, alejado de la multiplicidad y de la diferencia que lo acechan. Tal razón preferirá anular todo deseo que ser animada por deseos que la desbordan. El estudio nietzscheano de los tipos manifiesta lo que Deleuze denomina una psicología de las cavernas, una teoría del Inconsciente, una filosofía de la voluntad de poder que explica los distintos momentos del triunfo de las fuerzas reactivas[357]. No obstante, la enfermedad humana de la voluntad de poder es la que posibilita el acceso al conocimiento de la propia existencia de la voluntad de poder tal y como expone Deleuze en *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 215 (p. 262 en versión castellana): "*El laberinto es una imagen frecuente en Nietzsche. En primer lugar designa el inconsciente, el ello; sólo el Ánima es capaz de reconciliarnos con el inconsciente, de proporcionarnos un* hilo *conductor para su exploración. En segundo lugar el laberinto designa el eterno retorno*". Así, con todo ello, la esperanza está en el Inconsciente, que es voluntad de poder, que es el pensamiento del Eterno Retorno: "*El laberinto es el que nos conduce al ser, no hay más ser que el del devenir, no hay más ser que el del propio laberinto*"[358]. En este punto, nos encontramos en las antípodas de Freud. Si este, en consonancia con la tradición alemana, hace de la voluntad de poder, del querer y, en definitiva, del In-

[356] Cfr. Para una lectura acerca de las potencialidades de la subjetivación ver F. Guattari: "Subjetividades para lo mejor y para lo peor" en *La ciudad subjetiva y post-mediática. op.cit.*

[357] Cfr. Ver G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie.* op.cit. p. 170-180 (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* pp. 208-220), sobre los tres momentos del nihilismo en Nietzsche: nihilismo negativo, nihilismo reactivo y nihilismo pasivo. Ver también las pp. 184-188 (226-229 en castellano) en las que aparece un análisis sobre la teoría dialéctica del yo, fundamentalemente a a través de las exposiciones de Stirner. Con Stirner también se niega la esencia humana en el yo, que establece su poder aniquilándolo todo sin reconciliarse con nada. Aquí estaría la teoría dialéctica del yo: "*El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo*" (p. 186/ p. 227 en versión castellana). Frente a ello, Marx construye su teoría del yo condicionado, en el que los elementos biológicos, históricos y sociales se reconcilian. Deleuze recapitula ,afirmando en la p. 188/ p. 229: "*El hombre de la dialéctica es el más miserable, porque no es nada más que un hombre, que ha aniquilado todo lo que no era él*").

[358] *G. Deleuze: Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 216 (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* p. 263).

consciente algo potencialmente peligroso, algo que hay que anular o rectificar llevándolo a la conciencia y domesticando sus fuerzas en ella[359], Nietzsche retorna al modo griego pre-platónico, que devuelve al Inconsciente a su inocencia[360], planteando un programa de "involución" subjetiva que devuelva al Inconsciente lo que le pertenece. Este programa es el del olvido, siendo el olvido una máquina de deconstrucción y reconstrucción artística[361], de invención de modos totalmente otros de sentir. El pensamiento del Eterno Retorno, que hace del querer un crear, viene posibilitado por el olvido. Veamos, partiendo del tratamiento deleuzeano de Nietzsche, como se fundamenta la pertinencia de este programa del olvido en relación a la capacidad de activar las reacciones sensibles de tal manera que el "espíritu" no quede preso de lo reactivo y, con ello, del resentimiento.

La capacidad de activar la reacción también es necesaria. Como vió Freud más adelante, en su hipótesis tópica, debe haber dos sistemas: uno consciente que recibe excitaciones de modo siempre fresco, y otro inconsciente que conserva las huellas. Pero en Nietzsche el consciente reactivo es el que conserva, el que rumia, el que digiere. La adaptación exigiría otro sistema que no reaccionara ante las huellas sino ante las excitaciones. Sería el consciente activo-reactivo, en el que siempre hay lugar para cosas nuevas. Si este sistema es capaz de conservar la frescura es porque se sirve de una fuerza activa inconsciente o supraconsciente que es la capacidad de olvido, que cura y regenera. Permite que las fuerzas reactivas se desencadenen respecto a las excitaciones y no respecto a las huellas, permaneciendo estas reacciones en el inconsciente de modo insensible. Cuando se confunde excitación y huella toda la conciencia queda invadida y endurecida por un fantasma y las fuerzas reactivas ya no pueden funcionar[362]. Esta es la terrible condición para que las fuerzas reactivas se coloquen

[359] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 41 (p. 55 en la traducción al castellano): "*Hemos hecho de la voluntad algo malo, atacado por una contradicción original: decíamos que había que rectificarla, frenarla, limitarla, e incluso negarla, suprimirla. Sólo a este precio era buena*".

[360] Cfr. Según nos hace notar Deleuze en *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 27 (en *Nietzsche y la filosofía. op.cit.* p.38), Heráclito es el pensador trágico que concibe la vida como inocente y justa: la existencia como instinto de juego (*Aion* es un niño que juega).

[361] Cfr. Así, leemos en G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 13/ p. 22: " *El único personaje trágico por excelencia es Dionysos: (...) sufrimientos de la individuación, pero reabsorbidos en el placer del ser original*"). Debemos tener en cuenta, además, que en la escena nietzscheana-deleuzeana, la concepción del arte, tal como se entiende en *El origen de la tragedia*, se opone a la concepción aristotélica-freudiana del arte-tragedia como catársis, en cuyo caso se trataría de pasiones reactivas. Para seguir esta temática podemos acudir a las pp. 116-117 (en castellano pp. 144-145) de la obra de Deleuze anteriormente citada. El arte tampoco es desinteresado sino excitante del querer, el más alto poder de lo falso haciendo de la voluntad de engañar un valor: "*La actividad de la vida es como un poder de lo falso, engañar, disimular, deslumbrar, seducir*" (p. 117/ p. 145).

[362] Es este aspecto de la génesis del fantasma el que preside las posteriores arremetidas deleuzeanas, si no en *Lógica del sentido*, sí en *El Anti Edipo* y en adelante, contra el carácter sociológicamente inoculado y pernicioso del fantasma sobre la actividad inconsciente que quedaría así separada de sus fuerzas y atrapada en el imaginario de los poderes sociales en curso. Así, lo que en Freud parecía la característica suprema de la estructura del Inconsciente, pasa a ser en Deleuze, como en Nietzsche, un accidente en el mismo, un punto de llegada o un modo en el que se halla capturado. El fantasma es el trabajo de una conciencia modelada y endurecida, y no el producir propio del inconsciente que, para ser tal, habría de liberarse de estas servidumbres con las que se lo vehiculiza y encadena.





por encima de las activas, precisamente porque no pueden ser activadas, no pueden descargarse. Nietzsche no comparte la explicación freudiana bajo la cual esto ocurre accidentalmente cuando se recibe una impresión o excitación demasiado fuerte ante la cual, el individuo, al no ser suficientemente fuerte (o maduro), no es capaz de desencadenar una respuesta. Para Nietzsche no es cuestión de cantidad de fuerza sino de relación entre fuerzas. Es un tipo, el hombre reactivo (y no precisamente un niño inocente, desmemoriado, irresponsable) el que funciona de este modo: no reacciona porque su reacción no termina nunca: es sentida en vez de activada. De ahí el resentimiento y el espíritu de venganza. Toda excitación es, entonces, percibida como una amenaza: "el objeto es el culpable de mi impotencia", diría el hombre del resentimiento. Sus reacciones no se activan. Por ello son pasivos[363]. En este tipo aparece precisamente la neurosis y la melancolía, que quedarían ligadas, por tanto, no al mecanismo represión-olvido, que supone una explicación negativa, sino al funcionamiento sintomático de una terrible memoria que conserva en vez de actuar: "*Los rumiantes de la memoria suelen disfrazar este odio con una sutil operación, que consiste en reprocharse a sí mismos todo lo que de hecho reprochan al ser del que fingen apreciar el recuerdo. Por la misma razón, debemos desconfiar de los que se acusan ante lo que es bueno o hermoso, pretendiendo no comprender, no ser dignos: su modestia aterroriza. Cuánto odio por lo bello se oculta en sus declaraciones de inferioridad*"[364]. Tengamos en cuenta que, como el propio Freud comprende, el motor final de la neurosis es la compensación, buscada a través de un complejo sistema psíquico de transacción[365]. Notemos, entonces, que esta es la estructura del resentimiento mismo, que ha devenido sistema socioeconómico y cultural con el Capital: "*El hombre del resentimiento no sabe y no quiere amar, pero quiere ser amado, alimentado, abrevado, acariciado, adormecido (...) El hombre del resentimiento también da muestras de una gran susceptibilidad: frente a todos los ejercicios que es incapaz de realizar, considera que la menor compensación que se le debe es precisamente el obtener un beneficio. Así, considera una prueba de notoria maldad que no se le ame, que no se le alimente. El hombre del resentimiento es el hombre del beneficio y del provecho. Más aún, si el resentimiento ha podido imponerse en el mundo ha sido haciendo triunfar el beneficio, haciendo del provecho no sólo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social, teológico, un sistema completo, un mecanismo divino*"[366].

El pensamiento genuino es el del Inconsciente y debe ser el que piense contra la propia razón, contra el principio de realidad, que Freud, ingenuamente o no, defiende como el sistema del yo, del sujeto maduro que restringe a un inconsciente descarriado y estúpido que no sabe reconocer y asentir ante la realidad. El Inconsciente experimenta la pulsión de muerte y también la muerte, que en él es una potencia: "La destrucción como destrucción activa de todos los valores conocidos *es el rastro del*

[363] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* pp. 128-131 (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* pp 158-164).

[364] *Ibid.* pp. 133-134 (en castellano 165-166).

[365] Cfr. Una interesante manera de exponer este sistema de trasacciones lo encontramos en el artículo de Freud "Los actos absesivos y las prácticas religiosas", publicado en 1907, al exponer cómo tanto en la neurosis como en el modo de vida religioso, se "negocia" el permiso para la realización de lo prohibido, modificando el escenario o bajo ciertas condiciones compensatorias, que bien pueden ser simbólicas.

[366] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 135 *(Nietzsche y la filosofía. op.cit.* pp 166-167).

*creador*"[367]. Se trataría de una negación contraria a la "afirmación del asno", que es simple asunción de la realidad tal como es, que es el funcionamiento del principio de realidad, que corresponde a una conciencia negativa, a una mala conciencia[368]. En ese sentido, Deleuze cita al Nietzsche de *Así habló Zarathustra*, concretamente en el capítulo titulado "El espíritu de pesantez": "*Estamos totalmente ligados a lo real, sin creencia ni superstición. ¡De esta manera se os cae la baba, a vosotros que ni siquiera teneis boca*"[369]. Es el espíritu del que ha perdido la creatividad y solo sabe de consentimiento, de consentimiento de la nada. Es el espíritu que desprecia la vida activa, que hipostatiza lo real y la verdad. La auténtica afirmación, la auténtica vida es la que valora y libera, inventando, a su vez, nuevas formas de vida. El Ser es afirmación, es únicamente el poder de la afirmación. Para Nietzsche, ahí, en el Inconsciente, está toda la fuerza del que puede pensar en lo que solo puede ser pensado. De este modo, lo peor de Sócrates no sería haber puesto la vida al servicio del conocimiento sino el pensamiento al servicio de la vida. La instancia crítica, entonces, no es la razón ni la conciencia sino la voluntad de poder: el hombre, pero solo en cuanto que quiere ser superado y sentir de otra manera. Esto conlleva "*un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede*"[370], "*La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida*"[371] lanzándose hacia lo incierto.

Con Nietzsche asistimos a los inicios de una filosofía del Inconsciente expresa. Reencontramos el pensamiento presocrático y las posibilidades para habérnoslas con un tratamiento del Inconsciente que actúe por fuera del pensamiento representativo, dogmático y fundamentalista, que caracteriza al humanismo, incluso en sus más brillantes aventuras conceptuales.

Por otro lado, creemos que el tratamiento que hace Freud del sueño traumático nos lleva a la ocupación de la repetición de la diferencia. Freud nos dice que este tipo de sueños recrean escenas de una experiencia vivida, de una experiencia que provocó un impacto por ser del todo inesperada. Explica la diferencia entre angustia y susto[372], diciendo que el segundo se produce a consecuencia de una falta de "preparación angustiosa", siendo ésta, dentro de sus límites normales, una protección reactiva ante las afecciones que provienen del exterior. Como ocurre con las fuerzas nietzscheanas, las de carácter reactivo no son fuerzas "malas" frente a las activas "buenas", sino que tanto unas como otras son necesarias. La configuración que somos tiene ciertos umbrales y, aunque es preferible ser afectados lo más posible, también nos acechan afecciones frente a las cuales corremos el peligro de ser destruidos: hay afecciones que no podemos integrar, hay composiciones que nos debilitan. Por eso la capacidad de reacción es también una capacidad que nos permite perseverar en el ser, conservando la configuración de nuestro cuerpo. La capacidad de acción constituye también una afirmación de la vida, en el sentido de lanzarla a sus máximas posibilidades, de intensificarla. La angustia freudiana, como la reacción nietzscheana, solo cobra un carácter nocivo cuando paralizan la acción, cuando la bloquean, cuando capturan sus potencialidades e invierten su dirección, colocando toda fuerza al servicio de la reacción y causando el resentimiento y la mala conciencia[373] . Continuemos con los sueños traumáticos. Según Freud, nos colocan una y otra vez en la escena traumática, en el inicio de la misma y así, la repetimos. Pero lo que se repite no es una mismidad, ya que si el suceso aparece siempre bajo un mismo formato, el sueño, entendemos, tiene como función cambiar algo en el afecto que tal situación nos produce. En términos freudianos, el sueño nos da la oportunidad de desarrollar cierto grado de angustia que disminuye el impacto. Se repite la diferencia y lo que ocurre es una peculiar versión de la prolexis epicúrea, del hábito humeano e incluso de la contraefectuación propiamente deleuzeana. Haciendo balance de la literatura freudiana acerca del deseo, podemos decir que su tratamiento es habitualmente el que concluye con el sujeto de la carencia y el objeto deseado-inalcanzable, pero también podemos añadir que a partir de la revisión freudiana de su propio dualismo placer-realidad, se abre otra línea, que desarrollada, puede darnos interesantes frutos, que conectan más con el tratamiento deleuzeano. Así, Freud creería que el individuo trata de encontrar la felicidad como un estado permanente pero solo puede conseguir repetidas dosis de placer, experimentadas como el contraste entre un momento previo de tensión pre-placentera, uno de descarga y otro de "evaluación" retrospectiva de la diferencia entre lo esperado y lo obtenido. El sujeto y su deseo, tenderían, siguiendo este razonamiento, a restaurar el narcisismo primordial. En el extremo, el sujeto, constitutivamente carente y finito aspira, consciente o inconscientemente, a la omnipotencia y a la inmortalidad, renegando de su límite y de su destino. Freud afirma que asimilar las limitaciones es labor del pensamiento consciente. Creemos que, en parte, tiene razón al decir esto, pero se equivocaría en algunas de las premisas. Hemos hablado aquí de nuestro propósito principal: comprender el giro que Deleuze practica desde Freud, al reproponer el deseo y el Inconsciente como ontológicos y despojar a dichas instancias de la captura subjetiva y psicológica en la que el psicoanálisis todavía las mantiene. Pues bien, vamos a conceder a Freud sus observaciones acerca de cómo el inconsciente se conduce como si fuera inmortal[374], pero también queremos hacer notar algo de lo que Freud no da cuenta. El pensador vienés considera que esto es así debido a la puerilidad de la "lógica" inconsciente, constituida de una vez para siempre por fases infantiles e inmaduras en las que no hay conciencia del límite. A partir del giro que tratamos de operar aquí, la presentación de un Inconsciente Ontológico, entendemos que este "sentirse" eterno

[367] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 204 (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* p. 248).

[368] "*Ello expresa, que en este caso concreto, como en los demás, no se puede obviar ni la zona afirmativa, ni la negativa, sino jugar entre ellas. Pues cada una posee su función singular y necesaria. La afirmación marca la potencia y la función; y la negación marca los contornos, los límites extensos, las definiciones y las críticas de esa afirmación-potencia*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 94).

[369] Citado en G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie . op.cit.* pp 208 (254 en la versión castellana).

[370] *Ibid.* p. 114 (143 en la versión castellana).

[371] *Ibidem.*

[372] S. Freud: "Inhibición, síntoma y angustia" en *op.cit. Introducción al narcisismo y otros ensayos.*

[373] Cfr. G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* Chapitre 2: "Actif et réactif" (*Nietzsche y la filosofía. op.cit.* Cap. 2: "Activo y reactivo").

[374] S. Freud: "Consideraciones acerca de la guerra y la muerte", en *El malestar en la cultura.* Ed. Alianza, Madrid, 1970. pp. 116-129.

del Inconsciente se debe a que realmente lo es. No estamos ahora hablando del falso infinito (tema que abordaremos más adelante, fundamentalmente en el apartado 4.3.) sino de la potencia infinita que efectivamente supone el Ser, la *natura naturans*. Y es que a partir de Deleuze, el Inconsciente ya no es una esfera de lo ente, sino que es el Ser y así, la cara virtual de las cosas y también de los hombres, a diferencia de su cara actual[375]. El hombre, como modo que es de la Substancia, constituye un pliegue de la misma. Su configuración es finita pero está constituida por un Afuera[376], por un Inconsciente, que al ser plegado "rebota" en una interioridad dando lugar a la conciencia. Se trata de una conciencia que es algo finito determinado por un Inconsciente infinito. A veces el individuo cree "escuchar", en su profundidad algo que está más bien en las superficies, en el "entre": el lenguaje del Ser. De este modo, llegamos a la apreciación spinozista de que el hombre no piensa los límites desde la muerte sino que se sabe finito por ser un modo de lo divino. No obstante, aclaremos que vida y muerte no se oponen en el pensamiento deleuzeano. No podemos hablar de un deseo de muerte que se opone cualitativamente al deseo de vida. La muerte no es deseada sino que es ella la que desea, en concepto de cuerpo sin órganos. Asimismo, es la vida la que desea en concepto de máquinas deseantes. La muerte sería lo sentido en todo sentimiento, en todo devenir: "*La experiencia de la muerte es la cosa más corriente del inconsciente, precisamente porque se realiza en la vida y para la vida, en todo paso o todo devenir, en toda intensidad como paso y devenir. Es propio de cada intensidad cargar en sí misma la intensidad-cero a partir de la cual es producida en un momento como lo que crece o disminuye en una infinidad de grados*"[377]. Ahora bien, esta experiencia nos ayuda a comprender que las máquinas deseantes no mueren y que el sujeto no es un yo que recibe el modelo, en este caso de la muerte, ya que el modelo es el cuerpo sin órganos, sino una pieza adyacente que realiza la experiencia. Lo que se está proponiendo aquí es el Eterno Retorno como experiencia y circuito desterritorializado de todos los ciclos del deseo. Ocurre que según Freud la muerte no tiene modelo ni experiencia y por eso la convierte en un principio transcendente, mientras que Deleuze afirma que no hay instinto de muerte, como opuesto a un instinto de vida, porque sí hay experiencia de la muerte en el Inconsciente. Freud acierta en la idea de que la conciencia debe dar cuenta de la finitud, pero en todo caso de su propia finitud. Y dar cuenta del límite, para la conciencia, es dar cuenta del Inconsciente. No habiendo nada más cercano a Freud que el propósito de dar cuenta del inconsciente, de hacerlo asumir, parece que el pensador tuvo cierta intuición de lo que aquí estamos contando. Como hemos repetido varias veces, creemos que el psicoanálisis no obtiene todo el provecho de su descubrimiento debido a su dependencia del pensamiento de la representación y de

[375] Cfr. Esto es problematizado como posible estancamiento dentro de una concepción idealista del desdoblamiento de los mundos por A. Badiou en *Deleuze, el clamor del Ser*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997, en el capítulo dedicado al tema del virtual, pp. 65-79.

[376] Cfr. El Afuera es definido por F. Zourabichvili: *Deleuze: Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 64, como lo no representable, como el campo informal de las relaciones en su exterioridad respecto de los términos.

[377] G. Deleuze: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 394 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 340).





cierto humanismo, debido a lo cual, el inconsciente sería psicológico y producto de la historia individual o de fantasmas filogenéticamente heredados (en Jung, retroactivamente reconstruidos por el individuo al insertarse en una colectividad) y no pasaría de ser un continente de representaciones que sobreviven a la supresión de ciertos afectos. Una crítica más parte de una aclaración en los términos: "dar cuenta" del Inconsciente no es lo mismo que la pretensión de someterlo totalmente al conocimiento humano: no se trata de re-presentarlo, de re-conocerlo, porque tal tarea sería siempre un fracaso. Hemos visto que el Inconsciente determina de algún modo la conciencia, siendo siempre su límite mismo: el Inconsciente es el límite de la conciencia, pues es, al tiempo, su límite posibilitante, al igual que el cuerpo sin órganos es el límite posibilitante de cualquier organización, de cualquier configuración modal. Y es que podríamos decir que cuerpo sin órganos e Inconsciente se co-pertenecen como se co-pertenecen Ser y Pensar. Es importante comprender que esto es así y no al revés porque solo de tal manera podremos entender que el Inconsciente está más allá (o más acá) de lo humano, que lo hace posible como modo suyo y que lo limita. Si tenemos esto claro podemos hacernos cargo del porqué de la crítica del psicoanálisis y del porqué se le tildará de platónico. Platónico es querer petrificar la Idea; platónico es confundir el límite, límite que es ontológico y gnoseológico y no moral-humano; platónico es el tratamiento de la verdad como reconstrucción y fundamento. Lo que queremos decir es que el diálogo platónico, o el diván psicoanalítico, es una empresa sometida al falso infinito y destinada a la frustración que implica la tentación de representar al Ser, de resolver el "jeroglífico" del Inconsciente, de querer capturarlo, adueñarnos de él y convertirlo en discurso humano para así poder hacer del hombre un Dios. El inconsciente, de suyo, es juego de ocultación y desvelamiento y no puede ser objeto de adecuación. No podemos parirlo ni someterlo. Ir en busca de un fundamento mítico-diacrónico supone ser infiel a la inmanencia, caminar por el falso infinito, sentar un progreso escatológico y además construir una torre de Babel. El Inconsciente, entendemos, es el Pensar del Ser, del cuerpo sin órganos, un pensar no antropomórfico. Nietzsche hablaba de lo que la razón humana no puede reducir y acotar. Pero solo a partir de ese límite, de ese retraimiento del Ser, se nos desvela el don de lo que se da a la presencia.

## 3.3. EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO: LAS REESCRITURAS VELADAS DE DELEUZE

Nuestro asunto principal es la configuración de un mapa que nos permita vislumbrar la genealogía del pensamiento deleuzeano. Nos hemos interesado, concretamente, en los conceptos de deseo e Inconsciente y, por ello, hemos necesitado frecuentar, una y otra vez, el discurso psicoanalítico, con el cual Deleuze entabla un diálogo zigzagueante. Tomar la conceptografía psicoanalítica y desterritorializarla, es decir, deslocalizarla respecto del discurso psicológico y adaptativo, es la tarea que Deleuze emprende en lo que venimos denominando "perversión del platonismo en el seno del psicoanálisis". Pero trazar una genealogía implica no solo establecer o tratar de clarifi-

car las relaciones de un pensador como Deleuze con otros pensadores u otras corrientes de las que expresamente se sirve para configurar su decir, sino también y, quizás principalmente, descubrir los influjos que han sido silenciados o, tal vez forcluidos, o, al menos, no del todo reconocidos, por el propio Deleuze.

Resumidamente, el propósito de Deleuze ha sido el de generar una ontología del Inconsciente, para la cual es necesario salir del ámbito de la Psicología o de la Teoría del Conocimiento y, por tanto, del cierre subjetualista del inconsciente. Necesitamos pensar, para comprender la operación filosófica de Gilles Deleuze, un pensamiento sin sujeto y denominarlo Inconsciente. Un pensamiento sin sujeto es un pensamiento presubjetivo, anterior a la conciencia y constituyente de la misma. Así, el Inconsciente ideado por Deleuze sería transcendental, en cuanto que en él se contienen las condiciones de posibilidad del pensamiento humano entendido como pensamiento ontológico, como Pensar del Ser, es decir, co-perteneciente con el Ser, como Pensar de la Diferencia o de lo totalmente Otro. El Inconsciente, entonces, es transcendental pero no transcendente, en cuanto que no supone ni la duplicación de mundos al estilo platónico, ni un *telos* humanista al estilo hegeliano, en el que lo que es inconsciente para el individuo configura una Conciencia de la especie a modo de astucia de la Razón, que teje el Progreso político de la humanidad. El Inconsciente, tal y como Deleuze lo entiende, es transcendental e inmanente, en tanto que es interno, ya no a la Naturaleza , puesto que hablar de Inconsciente en la Naturaleza implicaría imaginar un reverso, es decir, alguna clase de conciencia en la misma, sino en lo Social, es decir, en la torsión ontológica que aparece con el pensamiento humano. El Inconsciente sería inmanente al choque y composiciones aleatorios (o infinitesimalmente determinados), de los cuerpos socialmente inmersos. Así, el Inconsciente es el efecto incorpóreo de los encuentros entre cuerpos. Sin embargo, estamos aquí refiriendo el asunto a un futuro anterior puesto que ese efecto incorpóreo es el que nos permite inteligir a los propios cuerpos. Por eso, al situar a Deleuze, deberíamos abrir el espacio para un materialismo transcendental o un espiritualismo inmanentista.

Nos gustaría proponer varios precedentes para este conjunto de puntos programáticos que configuran la ontología del Inconsciente deleuzeana. Existe un encuentro que Deleuze ha deseado muy productivamente. Se trata del encuentro entre la univocidad del Ser en Spinoza y el devenir de la Vida en Nietzsche. Ambas líneas se cruzan en un pensardor que es, tal vez, el fundador de la postmodernidad filosófica. Se trata de Martin Heidegger. Deleuze reescribe a Heidegger toda vez que desea pensar el Inconsciente como condición de posibilidad de la conciencia, del sentido y del sujeto (que aparece en su pliegue). En cambio, tal referencia permanecería oculta a lo largo de la mayor parte de la obra escrita de Gilles Deleuze. Queremos mostrar aquí como Deleuze recupera la idea presocrática de un pensamiento sin sujeto, vía Heidegger. Más adelante, intentaremos recomponer la deuda, no suficientemente reconocida, de Deleuze con el concepto de Inconsciente de Lévi-Strauss: Inconsciente como principio transcendental inmanente a lo social, es decir, Inconsciente como condición de posibilidad diferencial de lo social, como la niñez abortada de las diferentes culturas.





En cuanto al deseo como maquinación del Inconsciente no interpelado por la carencia sino puesto a funcionar a partir de la sobreabundancia, examinamos a Bataille, del que se recoge, además, toda la problemática en torno a la emancipación como transgresión prevista por la Ley. En Heidegger, Lévi-Strauss y Bataille intentamos encontrar los apoyos ocultos en el tratamiento deleuzeano del Inconsciente como Inconsciente abierto inmanentemente por lo social y no como principio transcendente de lo colectivo, como Jung, en una replatonización del psicoanálisis, hubiera querido.

### 3.3.1. El pensamiento sin sujeto de Martin Heidegger: hacia la concepción ontológica del Inconsciente

En el presente capítulo tratamos de mostrar varias resonancias de Heidegger con Deleuze, acudiendo, principalmente, a determinadas zonas de la filosofía heideggeriana. Como nuestro recorrido pretende investigar cómo ha podido resultar el concepto deleuzeano de Inconsciente como realidad ontológica y no óntico-psicológica, a partir de la discusión con Freud pero también en la consecución de una línea de pensamiento que, tras los presocráticos, ha sido, a menudo, olvidada, nos parece oportuno comenzar exponiendo en qué paradigma situaría Heidegger al psicoanálisis como ciencia del espíritu y cuál sería, entonces, la misión receptiva del mismo para la filosofía. De este modo diferenciamos entre el inconsciente psicológico[378] que podría tomarse como objeto de

[378] Cfr. Según Guattari, en el capitalismo se produce subjetividad inconsciente, coincidiendo este inconsciente con lo que hemos denominado inconsciente psicológico, sea indivudual o colectivo, diferenciado del Inconsciente Ontológico (que Guattari denomina "maquínico" y productor de singularidad, de novedad: "*Desde mi punto de vista, esa gran fábrica, esa poderosa máquina capitalística produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos campos*" (*Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños. Madrid, 2006. p. 29); "*Un componente que Deleuze y yo llamamos «inconsciente capitalístico » y que podríamos atribuir, por ejemplo, a la Metro Goldwyn Mayer o a la Sony. Corresponde a la subjetividad producida por los medios de comunicación de masas y por los equipamientos colectivos de un modo general, o sea, a la producción de subjetividad capitalística.*" (*Ibid.* 249). Frente a estos dispositivos, Guattari propone la singularización existencial de acuerdo a cierto deseo de vida: Una singularización existencial que coincida con un deseo, con un determinado gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros: "*Existe el lenguaje como hecho social y existe el individuo hablante. Lo mismo ocurre con todos los hechos de subjetividad. La subjetividad está en circulación en grupos sociales de diferentes tamaños: es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares. El modo por el cual los individuos viven esa subjetividad oscila entre dos extremos: una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría de singularización*" (*Ibid.* p. 48); "*La tentativa de control social, a través de la producción de subjetividad a escala planetaria, choca con factores de resistencia considerables, procesos de diferenciación permanente que yo llamaría «revolución molecular » aunque el nombre poco importa*" (*Ibid.* p. 60). La singularización implica poner en juego el deseo y, en cierto modo, como maquinación del Inconsciente, el deseo tiene en guattari siempre connotaciones positivas: "*Para no confundir definiciones complicadas,* propondría denominar deseo a todas las formas de voluntad de vivir, de crear, de amar; a la voluntad de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores" (*Ibid.* p. 255).

una ciencia óntica como podría ser el psicoanálisis, y el Inconsciente Ontológico que, entendido como Pensar del Ser o *logos*, habría sido desde el principio, el tema de la filosofía primera[379], tal y como despeja Heidegger, y podría ser recuperado, en esta ocasión deleuzeana, dentro de una filosofía del psicoanálisis que recogiera críticamente al mismo, enlazando tal recepción a una tradición filosófica que nos comunica con los inicios de la propia filosofía. Si hemos logrado establecer nuestro planteamiento, a saber, que el Inconsciente, entendido presubjetiva y, por tanto, ontológicamente, por Deleuze, lo entronca con la concepción presocrática de un pensamiento sin sujeto que hubiera sido denominado *logos* o *nous*, es gracias a la mediación de Heidegger, que ha descubierto en Heráclito y en Parménides, la co-pertenencia entre Ser y Pensar y un Pensar que no se reduce a la conciencia sino que es la condición de posibilidad de la misma[380]. Nosotros hemos traducido por Inconsciente aquello en lo que se piensa en "lo más abismático del pensar" a que se refiere Heidegger, al pensar el límite del pensar. Pensar el límite del pensar es pensar en el Inconsciente, y puesto que como *arché* o primer principio no puede ser demostrado, pensarlo es señalarlo sin poder decir mucho más sobre él. Creemos

[379] "*Es por ello que necesariamente dicha investigación desemboca en el estudio de las entidades primeras, causas y principios de todo lo demás. Así, estas entidades son, no lo accidental, sino lo necesario y eterno de las realidades, lo divino de los entes, su estudio competa a la más alta de las ciencias: la teología*" (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 168). Ver también, en esta misma obra, p. 439. La filosofía primera es caracterizada por T. Oñate en *El retorno teológico-político de la inocencia. op.cit. pp. 234-236*, como no transcendentista, no escatológica, no ascética en sentido moral, no dualista, no fundamentalista, no monológica como la dialéctica moderna, no negativa sino dialogal y basada en el principio de no-contradicción, no mitológica y no historicista.

[380] Cfr. Gustavo Galván comenta la complejidad con la que habría que establecer el influjo que Heidegger ejerció en el pensamiento deleuzeano. Las dificultades vienen, en parte, del hecho de que Deleuze no escribiera ninguna monografía dedicada a Heidegger, aunque recoja algunos de sus proyectos y de que los comentarios y referencias al pensador alemán son dispersos y escasos (G. Galván: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un* logos *problemático*. Universidad de Granada. Granada, 2007. p. 67). G. Galván cifra la distancia entre ambos filósofos fundamentalmente en un punto: Heidegger denunciaría el olvido del Ser como nihilismo mientras que Deleuze encontraría el nihilismo precisamente en el olvido de la multiplicidad y el devenir en nombre del Ser y del Uno (*Ibid.* p. 70). Galván afirma que por esa razón Deleuze se vuelve hacia Nietzsche preferiblemente, ya que en él el devenir desafiaría a todo Uno (*Ibid.* p. 134). Sin embargo, como hemos reiterado en varias ocasiones, la univocidad del Ser es una afirmación que no está reñida con el pluralismo ontológico y de hecho es su condición de posibilidad como bien podemos observar en las sistematizaciones spinozistas. De esto son conscientes tanto Heidegger como Deleuze. Del mismo modo, cuando Galván afirma que la superación de Deleuze sobre Heidegger está en no subordinar la Diferencia a la forma de lo Mismo (*Ibid.* p. 183, 277 y 290) se está olvidando que lo Mismo en Heidegger hereda la formulación nietzscheana del Eterno Retorno, refiriéndose a la univocidad del Ser. Lo que retorna es lo Mismo, el Ser que es, de por sí, Diferencia. Deleuze halla en la pulsión de muerte ese retornar de la Diferencia. Deleuze, creemos, hereda el proyecto heideggeriano, puesto que la Diferencia hace referencia a la diferencia ontológica o pliegue irrepresentable, tal y como el propio autor español indica en la p. 128. Por otra parte, Galván dice que debido a las insuficiencias heideggerianas para pensar la Diferencia, Deleuze acude al pliegue de Leibniz (*Ibid.* p. 128). Sin embargo, atajamos indicando que el propio Heidegger se hizo cargo de esta aportación leibniziana antes que Deleuze en "Del último curso de Marburgo" como estudiamos en el apartado 4.5. Otro problema lo encuentra Galván en la co-pertenencia heideggeriana Ser-Pensar (*Ibid.* p. 282) pero Deleuze la asume también siempre que no identifiquemos Ser y existencia ni Pensar y conciencia. El propio estudioso español establece la inmanencia de Ser y Pensar en Deleuze como co-pertenencia entre *physis* y *nous* en la p. 501.





que, con el nombre de Pensar del Ser, Heidegger descubre la temática del Inconsciente en los presocráticos y, por ello, nos resulta imprescindible referirnos a sus escritos para comprender la trayectoria de Deleuze. Será un Heidegger releído desde el segundo Heidegger, el que nos haya servido en la empresa de vincular el término Inconsciente a un pensamiento sin sujeto, naturalmente presocrático. Señalaremos como contexto de este agenciamiento presocrático de Heidegger el impulso a construir una filosofía sin sujeto, es decir, una filosofía que prescinda del centraje en la conciencia o en el estudio a partir de la fenomenología de la misma. En una filosofía tal, descentrada del sujeto o, por decirlo de otro modo, de la realidad yoica o aprehendida desde el yo, reencontramos la senda de la filosofía primera, de una filosofía que no es ni una teoría del conocimiento ni una antropología[381], sino un saber del límite desde el cual nos conformamos como entes pero también, desde el cual, los humanos pensamos. Deseamos mostrar la ontología del Inconsciente de Deleuze desde la ontología del Ser de Heidegger, siendo el Inconsciente identificado con el Pensar del Ser, con ese Pensar que no es anterior ni posterior al propio Ser, puesto que le es co-perteneciente en la medida en que el Ser siempre es operando de una manera. Con una filosofía del Inconsciente trataríamos de mostrar la ley del universo, su (des)orden ya que es desde esa ley que pensamos, que conectamos con la eternidad de la Naturaleza. Esa ley es lo que nos atraviesa cuando pensamos y esa ley es la que pensamos siempre que pensamos, ya sea en tanto que expresamente señalada, cuando pensamos ontológicamente, ya sea en tanto que precomprendida cuando pensamos ónticamente. Pensar el Inconsciente es pensar lo otro de la conciencia y así, lo no antropomórfico del pensar. Eso no antropomórfico del pensar se da al margen del ser humano, como pensamiento divino en términos spinozistas, pero también atraviesa al ser humano de un modo especial, en el amor intelectual a Dios, en términos también spinozistas o en el deseo noético que habilita la *phylia* y el *eros*, si utilizamos la expresión de Teresa Oñate[382]. Ese pensar es Pensar y es Inconsciente en cuanto que no es un pensar de la conciencia ya que no es un pensar humano, pero también es psicológicamente inconsciente en cuanto que atraviesa al ser humano, haciéndolo responder a sus determinaciones sin el consentimiento de su voluntad. Además, es pensar humano-no humano en tanto el pensar humano es posibilitado a partir de él y en tanto el ser humano es capaz de señalarlo como su límite, como lo indemostrable de su pensamiento demostrativo. El Inconsciente no es tal por ser contrario a la conciencia humana o retirarse allí donde la conciencia hace presencia, sino por ser, de cuenta o no la conciencia de él. Lo inconsciente se expresa a través de los actos conscientes pero también se oculta tras ellos porque es el Pensar del pensamiento como el Ser es el Ser de los entes. El Ser piensa de un modo ajeno a la autoconciencia y el Ser se da al pensar humano como lo más abismático del pensar. No se trata, como en la tradición de la Dialéctica, de que el Pensar va conquistando progresivamente al Ser, sino de que el Ser y el Pensar son, en lo real, lo mismo auque podamos, en la razón, distinguirlos. Y ello es así porque este Pensar del que hablamos no es un pensar del ser humano ni de la especie humana ni hace, por tanto, referen-

[381] G. Deleuze: "Jean Hyppolite, *Logique et existence*" en *L´île déserte*. Éditions de Minuit. Paris, 2002. p. 18: "*Que la filosfía sea una ontología significa, primeramente, que no es una antropología*").

[382] *Ibid.* p. 20.

cia al dominio humano de la naturaleza. Más bien, al contrario, este Pensar es el Pensar de la Naturaleza, que se impone, indefectiblemente, al ser humano, allí donde éste estudia o allí donde éste actúa o es afectado. El Pensar del Ser no es un pensar-para-sí y es por ello que lo denominamos, con Deleuze, Inconsciente. Cuando el ser humano descubre lo divino, lo descubre desde su propia realidad finita, en el estudio de lo finito en lo que se expresa lo eterno (saberes ónticos) o en la indicación de las condiciones de posibilidad de todo lo finito que son lo divino mismo (saber ontológico). Como veremos, Heidegger reedita el Eterno Retorno de lo Mismo, mostrando que eso Mismo es el Ser, es decir, que lo que se repite es el Ser de lo ente, el diferencial, lo que coliga las diferencias ónticas dándoles una cierta continuidad y sincronía. Lo que siempre retorna es el Inconsciente que todo lo reúne y que se diferencia de lo ente, entre lo cual se hayan también las conciencias. También tratamos, en este capítulo, de mostrar como el Inconsciente, el Pensar del Ser funciona en nosotros de modo inconsciente y cómo también nos exhorta a la investigación y al preguntar, de tal forma que el Inconsciente, estando Afuera, nos es, al mismo tiempo, esencial porque remueve nuestra capacidad deseante. El Inconsciente es lo preocupante, es la interrogación principal, el problema que nunca queda agotado por nuestras reflexiones. Lo Inconsciente no es un no-ser de la conciencia sino lo que se retira de la misma y es recuperado solo por el pensamiento más esencial, por el más abismático. Existe un parentesco entre Inconsciente, inconsciente y precomprensión. Lo Inconsciente no puede ser demostrado ni interpretado sino, como veremos, solamente notificado. Como afirmamos, el Inconsciente no puede ser objeto de ciencia positiva alguna puesto que no puede resultar de una operación de cálculo. El Inconsciente es lo que se oculta incluso en el desvelamiento, y el ocultamiento de esa ocultación es lo que nos permite sentirnos sujetos con conciencia y vivir desde la perspectiva del sentido, pero ese sentido está siempre amenazado por las incursiones del Inconsciente como fuerza deconstructiva y como sinsentido a partir del cual se generan sentidos y subjetividades. A veces, explicamos con Heidegger, deseamos experienciar esa continuidad del Ser. A veces deseamos ser delicadamente inconscientes y a esa inconsciencia corresponde una angustia, un vértigo, una pulsión de muerte. En Bataille, hallamos esa pulsión de muerte o deseo de la continuidad del Ser en el erotismo. En Heidegger, como vemos, la verdad sería el avistamiento de lo ente bañado por la luz que deja el Ser al ocultarse (encubrirse) y manifestarse a través de lo ente. La verdad aparece en Heidegger como contraposición, es decir, con la condición de señalar que hay algo oculto o velado. Por ello, la verdad depende de la indicación del Inconsciente como tal y de entender, por tanto, que algo se oculta en el desvelamiento y que incluso para que ese desvelamiento se produzca, es necesario dar cuenta, primero, de un ocultamiento. Es así como la filosofía se expresa como contraria al sentido común que todo lo da por conocido o cognoscible. En Heidegger, observamos, la libertad consiste en señalar a eso necesario que es el Ser y a vincularse en nuevos proyectos que lo despejen, que le dejen libre el paso. Ese poder enfrentar de cara a lo que constituye el pensamiento sin sujeto, ese dar cuenta del *logos* o del Inconsciente desarmando los relatos que lo ocultan, eso, es liberar el pensamiento, haciendo sitio en él a lo no pensado en el pensamiento cotidiano, a lo que constituye su condición de posibilidad y la inagotable fuente de los sentidos. Pensar





lo ente como constitutivo de mundo y como lo que es posible a partir del Ser, nos permite verlo como algo más que existencias consumibles o explorables. El alma en cuanto que piensa puede definirse como la tendencia al Ser. Pero ese tender no implica poseer o no poseer y no se dirige a un consumir sino a un festejar lo no tenido en cuenta de las cosas que se nos presentan. El alma aspira al Ser no porque no lo tenga sino porque está atravesada por el mismo, porque conviene con Él. Según Heidegger, el Pensar del Ser, lo que Deleuze denomina Inconsciente, no está estructurado como un lenguaje sino que es la condición de posibilidad del lenguaje mismo. Si entendemos, entonces, "lenguaje" como condición de posibilidad de los lenguajes, lenguaje e Inconsciente serán lo mismo porque, como advertirá Deleuze, hay un sinsentido bajo los efectos de sentido, un sinsentido desde el cual los sentidos son posibles pero también, desde el cual, cada uno de ellos, está amenazado por la deconstrucción y reconstrucción de nuevos modos de percibir que emplazan las cosas invitándolas a ser otras cosas o a ser de otras maneras. A aquello que une todas las cosas en el Ser siendo respetadas sus diferencias, lo llama Heidegger dolor y lo denomina Deleuze pulsión de muerte. En ambos casos se está mentando lo propio del Inconsciente. Construir Inconsciente es, para el sujeto, despersonalizarse, lo cual no requiere de un aniquilamiento sino de una facilidad para el deslizamiento, para perderse de vista, para descentrarse y descentrar, así, el pensamiento de la conciencia. Deslizarse es comprometerse con la tarea filosófica de una ontología sin sujeto que, como decíamos, no sea ya un saber humanista, no sea una teoría del conocimiento ni una antropología sino un avistamiento de aquello que hay de no-humano en el humano. Se desliza el nómada que experimenta siempre el Ser en las diferencias. Veamos cada uno de estos momentos de la comprensión presocrática del Inconsciente en Heidegger.

* * *

En primer lugar, como decíamos, nos gustaría exponer dónde creemos que Heidegger situaría el saber psicoanalítico. Pensamos que lo haría en el contexto mismo de su propia época que caracteriza del siguiente modo: "*La tendecia actual (...) a vincular la existencia con la inmediata realidad de la vida, así como con su enriquecimiento, potenciación y reforzamiento, el discurso que se ha vuelto tan corriente y habitual sobre la vida, el sentimiento vital, la vivencia y el vivir, son todos ellos signos de una determinada situación espiritual. La mutua interacción de motivos histórico-espirituales estrechamente entrelazados que proceden de las más diversas direcciones de la experiencia ha conducido a la preponderancia del interés por la realidad espiritual de la vida y a una concepción de esa realidad ligada primordialmente a las ciencias del espíritu, sin que por ello se hayan podido eliminar del todo las concepciones biológicas fundamentales de la vida. Tal vez lo más característico reside justamente en esa mutua imbricación e interacción de un concepto de vida específicamente biológico, de un determinado concepto psicológico, uno de las ciencias del espíritu, uno ético-estético y uno religioso. Y, así, la problemática de la filosofía contemporánea se centra principalmente en la "vida" a modo de "fenómeno originario", ya sea entendiendo que la vida se dispone como realidad fundamental y todos los fenómenos se derivan de ella y a ella se pueden remitir*

*y todo y cada cosa es entendida como objetivación y manifestación "de la vida", ya sea entendida la vida como formación de la cultura, en concreto vinculándose a principios normativos y valores*"[383]. Entendemos que el psicoanálisis toma su rumbo a partir de esta epocalidad del espíritu que tan bien caracteriza Heidegger. Entendemos, también, que la filosofía debe hacerse cargo de estas manifestaciones teoréticas en dos sentidos: 1) Atendiendo a los problemas abiertos por las ciencias ónticas dentro de las cuales tendríamos que situar al psicoanálisis si su objeto fuera el inconsciente psicológico y nada más; 2) Diferenciándose de las ciencias ónticas y presentándose como saber ontológico[384], recogiendo para sí aquellos instantes en los que el psicoanálisis se hace filosofía al estudiar la vida como Substancia y deseo, como movimiento infinito de deconstrucción y reconstrucción[385] que se agita bajo la configuración semiestable de los entes finitos que pueden llegar a experienciarla como vivencia estética fundamental[386], y al dedicarse a la comprensión de un Inconsciente Ontológico tal y como quisiera entenderlo Deleuze, en una línea, como hemos dicho, presocrática. A esta misma tarea de dilucidar las fuentes o antecedentes de tal comprensión ontológica del Inconsciente en Deleuze, pretende servir este capítulo sobre Heidegger y el pensamiento sin sujeto.

Heidegger nos presenta el Inconsciente[387] a la luz de la mirada presocrática. El modo en que Heidegger nombra al Inconsciente sería el siguiente: "lo más abismático del pensar"[388]. El contexto en el que Heidegger lleva a cabo esta operación es el de la construcción de una filosofía sin sujeto o más allá del sujeto. Para empezar a pensar el Inconsciente, el pensamiento más abismático, debemos alejarnos de aquella filosofía que pretendiera ser, primariamente, una guía útil para la vida[389]. Lo que separa a

[383] M. Heidegger: "Anotaciones a la *psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers" en *Hitos*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. p. 25.

[384] Cfr. Según el propio Heidegger en "Fenomenología y teología", recogido en la misma compilación citada, existen dos posibilidades de saber: la ciencia de lo ente, que tiene como tema un ente que esté ya presentado, es decir, que aparezca desvelado antes de la introducción de la ciencia correspondiente, y que consiste en objetivar dicho tema; la ciencia del Ser o filosofía, que a diferencia de las ciencias de lo ente, que son muchas, es una, y que requiere una transformación de la mirada hacia lo ente, una transformación que se orienta hacia el Ser de lo ente, hacia la captación, en términos aristotélicos, del ente en cuanto ente.

[385] M. Heidegger: *"Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers" en *Hitos. op.cit.* p. 28 y 30.

[386] *Ibid.* p. 32.

[387] Cfr. Su revés, la conciencia es problematizada en el ensayo que mencionamos en las notas justamente anteriores, y concebida, en todo caso, como modalidad del Inconsciente en tanto que responde a un cómo históricamente determinado. Ver dicho ensayo en su pp. 39-43. La autoconciencia, según Heidegger, así como en el Deleuze de "Tournier o el mundo sin el otro", es un modo de pensamiento que solo aparece históricamente y que existencialmente entendido, requiere de la intervención, si no de la violentación del otro (p. 46)

[388] Asimismo, encontramos en Heidegger un alejamiento de la adscripción del deseo a la carencia en su crítica de la voluntad de voluntad, denominada también "nihilismo de la voluntad" o "usura". De esta cuestión trataremos en las conclusiones del bloque dedicado a la ontología política de Deleuze y los deleuzeanos (al final del apartado 6.2.8.), al considerar necesaria la recuperación del pensamiento heideggeriano de cara a formular una posición ecologista de fundamentos sólidos para los tiempos actuales.

[389] M. Heidegger: *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. p. 19.





Heidegger de Descartes pero también de Kant y de Hegel es el proyecto de superación de la metafísica del sujeto, para recuperar el tono griego de una ontología del Ser. La filosofía, así entendida, no se encarga primordialmente, de dar una guía para la vida feliz sino de pensar aquello de donde recibe su determinación la poesía, el arte, la física, la técnica, etc., es decir, de pensar el Ser y de pensar el Pensar co-perteneciente al Ser: el Inconsciente o lo más abismático del pensamiento, lo salvaje del pensamiento, la bestia no antropomórfica del pensamiento.

En Spinoza hallamos estructuras conceptuales que nos ayudan a tomar distancia de la casi inherente visión panhumanista instalada en la tradición moderna occidental. Pero Spinoza aún no se enfrentaba a la radicalización que dicho modelo de pensamiento alcanzó a medida que la tecnología no solo avanzaba, sino que se instalaba como modo único de racionalidad, haciendo que el ser humano se reflejase como creador del mundo, como demiurgo y hasta como causa primera de todo cuanto le rodea. Así proyectaba el hombre moderno su enfermedad utilitario-pragmática y consumidora compulsiva: comprendiendo bajo su propia tendencia finalista, toda teleología o causalidad. La obra de Heidegger supone una crítica, ya no al teleologismo sino a la proyección humanista y antropomórfica sobre toda concepción del *telos*. Leer a Spinoza desde Heidegger nos permite salir del prejuicio según el cual Spinoza sería un mero racionalista y monista moderno. Leerlo desde Heidegger implica notar cómo el hecho de mantenerse fiel a la condición parmenídea de univocidad del Ser no es sinónimo de monismo, ni aún en el propio Parménides, en el que también podríamos encontrar un pluralismo de lo ente, es decir, un pluralismo modal.

Si bien ya en *Ser y tiempo,* Heidegger comienza con el planteamiento de la pregunta por el Ser como pregunta fundacional de la filosofía, entendiendo que toda consideración de lo existente exige una previa consideración de cuál es el sentido del Ser mismo; y al mismo tiempo advierte que no toda la filosofía histórica dada funciona con conciencia de esa fundamentalidad, debido a ese olvido del Ser, en el que la tradición ha considerado respondida la cuestión por quienes dieron comienzo a la filosofía, plateándola; si bien denuncia ya la destrucción de la ontología y muestra los límites de toda ontología elaborada con un lenguaje en principio adecuado solo a la caracterización de entes[390], habiendo una esencial diferencia de nivel entre el Ser y el ente, entre lo ontológico y lo óntico (diferencia ontológica); si bien por ello trata de mostrar la necesidad de encontrar un lenguaje específicamente adecuado a la investigación del Ser (ontología fundamental que abandonará en *Tiempo y ser*); pues, seguimos: si bien se da ya esto, al dirigir Heidegger el pensamiento filosófico al preguntar mismo como tarea propia del pensamiento, como manera originaria de recoger los

[390] *"El ser no es derivable definitoriamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero ¿se sigue de ello que el «ser» ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el «ser» no es algo así como un ente. De ahí que esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la «definición» de la lógica tradicional (...) no sea aplicable al ser"* (M. Heidegger: *Ser y tiempo*. Ed. Trotta. Madrid, 2009. p. 25).

interrogantes de la realidad, y dar cuenta, por ello, de que el preguntar supone un cierto conocimiento, un cierto trato previo con lo buscado, decide en este punto desarrollar el problema a partir de la noción de ser-ahí. El ser-ahí sería aquel que somos en cada caso nosotros, aquel ente al que precisamente le es esencial una comprensión del Ser, un "irle su ser", lo que hará de él un ente que puede formular la pregunta por el Ser, y así, el ente que se singulariza ónticamente por su carácter ontológico[391]. Pues bien, en *Tiempo y ser* , Heidegger proseguirá su tratamiento, pero no partiendo ahora de la reflexión acerca de esa especificidad humana, por cuanto entiende que el estudio ontológico ya no parte solo de la idea de que el Ser es el tema del pensar, sino que llega a la conclusión de que Ser y Pensar se co-pertenecen y de hecho se identifican[392]. Y ese Pensar y ese Ser se quieren remontar ya al Pensar y al Ser de los presocráticos, al *nous* y al *logos*, que no es la proyección ni la creación de un sujeto, sino que son. Ese Ser y ese Pensar se manifiestan y se ocultan, como veíamos en Heráclito. Dicho en términos más spinozistas: lo que oculta también expresa, y lo que expresa vuelve a ocultar. El Ser o la Substancia se expresa a través de lo ente y solo a través de la multitud de entes, al tiempo que se oculta tras ellos como tal.

Detengámonos en los planteamientos que permiten a Heidegger establecer la co-pertenencia entre el Ser y el Pensar. Heidegger rompe con la simplificación dicotómica necesidad-contingencia. Lo que es, es necesariamente puesto que no puede no ser. Ya de esta forma entendía Aristóteles el principio de no-contradicción cuando lo tomaba en su valor ontológico. Así, lo que es, es necesariamente pero no según una finalidad, no determinado por un orden preestablecido que se despliega hacia un punto o hacia una meta, tal y como desaría Hegel. La Historia en Hegel es la historia del despliegue del espíritu. Heidegger entendería aquí perfectamente a Hegel en el uso de "espíritu" puesto que referido al "a la vez" griego[393], toma todo su sentido: ¿qué otra cosa se iba a desplegar, sino el espíritu que es un "a la vez"? Pero podríamos destacar, sobre todo, dos puntos en los que los planteamientos de Hegel y Heidegger se distancian por completo. Por un lado, Heidegger entiende su hermenéutica como algo completamente distanciado del llamado método dialéctico. Podemos decir que se trata de dos interpretaciones distintas de Heráclito, al que ambos reivindican. La Dialéctica entendió a Heráclito como opuesto a Parménides y hace del movimiento, del cambio y de la lucha entre opuestos, lo propio de Heráclito; y el inmovilismo, la unidad carente de contrarios y el estatismo, lo propio de Parménides. Sin embargo, Heidegger entiende

[391] "*A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término* Dasein" (*Ibid.* p. 28); "El *Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente* le va *en su ser este mismo ser*" (*Ibid.* p. 32); "*La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein* es *ontológico*" (*Ibid.* p. 33).

[392] Cfr. Para comprender mejor este salto heideggeriano desde el tratamiento de lo humano a la inmersión en lo puramente ontológico, dándose así y definitivamente, un pensamiento posthumanista ver "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger" en T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.*

[393] Este término es habitual en los discursos de Teresa Oñate prestados para el curso de doctorado "La Ontología Estética de Martin Heidegger". También podemos utilizar, con ella "sincronía".





que no está en Heráclito nada de lo que Platón, y luego Hegel, quisieron ver en él para apropiárselo. Heidegger muestra la imposibilidad de establecer síntesis dialécticas puesto que esto implicaría, por un lado, romper con el "a la vez", con las diferencias, y nada de esto estaría en Heráclito que no pretende anular sino respetar las diferencias en su darse a la vez, no en síntesis que las resuelva anulándolas, sino en sincronía; y por otro, la composición de la síntesis violaría la univocidad de la condición posibilitante. Ciertamente, Heráclito y Parménides dirían lo mismo, es decir, tratarían de lo mismo y no se opondrían ¿Por qué decimos esto? Debemos recordar que el hecho de que el Ser sea Uno en Parménides no es una cuestión numérica sino ontológica: significa que es *arché* . Que digan lo mismo quiere decir más bien que sean leídos co-pertenencientemente el Ser de Parménides y el *logos* de Heráclito. Por otro lado, y derivado de la anterior, encontramos el momento más expresivo de ruptura de Heidegger con Hegel. Heidegger habla de la *aletheia*, donde se entregan y apropian mutuamente Ser y Pensar. Heidegger niega la llegada del para-sí del Ser puesto que el desvelamiento no es la acción de una conciencia sino un presentarse del Inconsciente, del Pensar del Ser, que no es un Pensar que sujete al Ser sino la propia ley con la que acontece el Ser. En Heidegger solo una verdad parcial es histórica y real, ya que un desvelamiento absoluto es necesariamente atemporal y caería en la metafísica. A diferencia de Hegel y de toda la tradición escatológica, al no haber ningún fin, no hay ningún desenlace en la historia: el espíritu que recorre la serie, nunca se hace para-sí[394]. En Heidegger la historia es el despliegue de la plenitud de transformación del Ser pero, aunque no hay un indeterminismo, tampoco se trae aquí ningún tipo de fatalismo ya que el Ser se da en la interpretación que cada momento cultural puede establecer desde los límites de la tradición que lo posibilita. Hegel se encontraría dentro del mito histórico-diacrónico y Heidegger estaría dentro del mito simbólico-sincrónico. Toda *aletheia*, como tal, es siempre una interpretación histórica, ni arbitraria ni definitiva, pero que, además, no es histórica en el sentido dialéctico de parcialidad. No se trata de una verdad como parte extensiva, como momento que toma sentido dentro de la unidad del Espíritu Absoluto que ha recorrido la serie y se ha fusionado ya con la propia verdad absoluta que contiene a las otras como fases y partes incompletas de sí misma. Se trata más bien de un límite semejante al de Spinoza, en el que lo no conocido es tan importante como lo conocido y nunca se conquista puesto que el conocimiento de los modos no agota la Substancia. En los presocráticos y en Heráclito particularmente, se hacía valer una relación semejante: los mortales descubren lo divino, que es lo eterno y necesario, no siéndolo ellos mismos y asumiéndose como mortales. Asimismo, lo divino se dejaría ver por lo mortal como límite o ley inmanente. Precisamente en la admisión del no saber sobre lo Otro está el único origen posible de cualquier saber racional crítico. A lo Otro también lo hemos llamado Inconsciente. La co-pertenencia de Ser y Pensar aparece en Heráclito como la identidad entre *physis* y *logos*. El *logos* merece

[394] Este hacerse para-sí del Espíritu en Hegel resuena en la terapia psicoanalítica que pretende poner la conciencia allí donde reinaba lo inconsciente. En Heidegger, como en Deleuze, el Inconsciente se mantiene como tal porque no es nada antropomórfico que pueda convertirse en algo así como un alma colectiva a imagen del alma individual de los seres humanos.

también el nombre de principio divino, pues la característica esencial de lo divino es la eternidad. El fuego genera el universo de acuerdo con una razón que le es propia, y al hacerlo, pronuncia su eterno y necesario discurso, su *logos*, palabra que nos revela la *physis*. Hombres y dioses, decíamos anteriormente, son inteligentes, autoconscientes y personas en la medida en que participan o, mejor dicho, están, en el *logos*, que une a los hombres en una comunidad de significados, siendo la racionalidad la fraternidad con la naturaleza.

* * *

Heidegger reedita la figura del Eterno Retorno dándole un sentido ontológico y gnoseológico: "*Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra*"[395]. Podemos entender que eso que retorna es el Inconsciente: "*Este pensamiento, del eterno retorno de lo Mismo es, por su rango, el "más abismático" de los pensamientos*"[396]. El Eterno Retorno de lo Mismo "*constituye el ser del ente, es decir, lo permanente en el devenir*"[397]. ""*Ultrahombre" es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser*"[398]. Heidegger entiende memoria, como más adelante lo hará Deleuze, en sentido ontológico en lugar de hacerlo en sentido psicológico, como coligación del pensar "*que permanece reunido en vistas a aquello que de antemano ya está pensado porque quiere siempre ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa*"[399]. Lo que retorna siempre es lo mismo, el Ser que coliga, la diferencia que liga por conjunciones disyuntivas, la Diferencia: "*Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia*"[400]. Así, el Inconsciente o Pensar del Ser no es lo general sino lo diferencial. Heidegger presenta, de este modo, su pluralismo presocrático, en línea con Parménides y Heráclito[401], en los que el *arché* es la unión de lo diferente: "*Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme*"[402].; "*El reunir que empieza propiamente a partir del albergar, la recolección, es, en sí misma, de antemano, un elegir (e-legir) aquello que pide albergamiento*"[403]. Así, lo que retorna es lo digno de ser pensado: el Ser de lo ente, el diferencial que da ser, el *logos* heracliteo

[395] M. Heidegger: *Conferencias y artículos*. Ed. del Serval. Barcelona, 2001. p. 21.
[396] *Ibid*. p. 87.
[397] *Ibid*. p. 88.
[398] *Ibid*. p. 91.
[399] *Ibid*. p. 101.
[400] *Ibid*. p. 143.
[401] La co-pertenencia entre Heráclito y Parménides y su asunción por parte de Aristóteles, aparece explicada en T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit*. pp. 534-535.
[402] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit*. p. 14.
[403] *Ibid*. p. 155.





que es lo divino[404]. Y tal *logos* es el Inconsciente, tal y como también lo concibe Lévi-Strauss. La operación del Inconsciente sería la conjunción disyuntiva y, así, el primer principio del pensamiento sería la capacidad para adjudicar siempre un "y".

Entendemos el Pensar como el "operar" del Ser y el Inconsciente como lo abismático del pensar, lo que manteniéndose desconocido, nos interpela como nuestra más honda esencia: "*En realidad nos gusta sólo aquello que de antemano, desde sí mismo, nos desea, y nos desea a nosotros en nuetra esencia en tanto que se inclina a ésta*"[405]; "*Pero lo que nos tiene en la esencia, nos tiene sólo mientras nosotros, desde nosotros, mantenemos (guardamos) por nuestra parte lo que nos tiene. Lo mantenemos si no lo dejamos salir de la memoria. La memoria es la coligación del pensar*"[406]. Inconsciente y memoria ontológica se hacen sinónimos en el contexto heideggeriano, de tal modo que el Inconsciente, como sospechábamos y como claramente se agencia en Lévi-Strauss, es la coligación del pensar. Es, por ello, la condición de posibilidad de los modos del pensar e incluso del sentir ya que no podríamos sentir lo negro si no tuviéramos ya, en la Memoria ontológica preindividual, la sensación de lo blanco. El Inconsciente debe despertar, así mismo, nuestro deseo. Nuestra esencia consiste en desearlo, en aproximarnos a él, en señalarlo sin poder descifralo: "*Salimos a su encuentro llevándole la conmemoración, porque, como exhortación de nuestra esencia, nos gusta*"[407]; "*Sólo si nos gusta aquello que, en sí mismo, es-lo-que-hay-que-tomar-en-consideración, sólo así somos capaces de pensar*"[408]. En Heidegger este amor hacia el Ser sería el amor más básico. También en Heidegger, como en Deleuze, lo que violenta al pensamiento es el deseo y el deseo se concibe como ontológicamente productivo: "*La capacidad del querer es propiamente aquello "en virtud" de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente posible, aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz de pensar*"[409]. Si dijéramos desear en lugar de querer y virtual en lugar de posible estaríamos exactamente en los términos de la filosofía deleuzeana.

A aquello que siempre dio y siempre dará que pensar lo llamamos lo preocupante, es decir, lo que permanece impensado, inconsciente y siendo así, el problema que, como repetirá Deleuze nunca queda agotado por las soluciones. Pensar es pensar en lo impensado, en lo inconsciente, que se expresa pero también, y en la misma medida, se oculta: "*El hecho de que todavía no pensemos proviene más bien de que esto que está por pensar le da la espalda al hombre...*"[410]; "*... lo que está por-pensar se mantiene desde siempre en este dar la espalda. Ahora bien, dar la espalda es algo que sólo acaece donde ya ha ocurrido un dirigirse a*"[411]; "*... lo que está por-pensar, a pesar de todo, se*

[404] Cfr. Para seguir esta cuestión ver M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit*. p. 160-166.
[405] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit*. p. 95.
[406] *Ibid*. p. 65.
[407] *Ibid*. p. 95.
[408] *Ibid*. p. 95.
[409] M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Ed. Alianza, Madrid, 2000. p. 16.
[410] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit*. p. 97.
[411] *Ibid*. p. 98.

*retira...*"[412]. Pero lo "*que se retira no desaparece*"[413]; "*Retirada es aquí reserva y como tal... acaecimiento propio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte*"[414].

Heidegger preludia claramente el modo en que Bataille habla del mundo del trabajo y de la introducción del trabajo en la existencia humana. En Bataille podríamos distinguir el vivir ónticamente del vivir eróticamente, es decir: vueltos hacia el deseo del Ser, hacia el Inconsciente. Entendido de esta manera, ninguna ciencia podría encargarse de esta tarea y, por ello, si algún tipo de psicoanálisis tomara el reto de pensar el Inconsciente tendría que hacerlo como filosofía y, de hecho, como filosofía primera: "*... la relación entre las ciencias y el pensar sólo es auténtica y fructífera si el abismo que hay entre las ciencias y el pensar se hace vivible, y además como un abismo sobre el que no se puede tender ningún puente*"[415]. Hablar de lo impensado por-pensar o hablar de Inconsciente es hablar de las condiciones de posibilidad del pensamiento, casi en sentido kantiano. No puede ser objeto de estudio de una ciencia ni puede ser objeto de interpretación puesto que lo más que podemos hacer es señalar esto que se retira y que nos atrae, que tira de nosotros, permaneciendo misterioso: "*... el pensamiento sería aquello por medio de lo cual, y sólo por medio de lo cual, se les regalaría a los mortales el dolor y se le daría una interpretación al signo que los mortales son. Entonces un pensar así empezaría por trasladarnos a una interlocución con el poetizar del poeta, un poetizar cuyo decir, como ningún otro, busca su eco en el pensar*"[416]. El Inconsciente no puede ser racionalizado sino sólo poetizado: "*El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra*"[417]. El Inconsciente no puede ser objeto de ciencia porque la ciencia construye representaciones y todo lo que se representa se convierte en ente, cosa que no puede ocurrir con aquello que es co-perteneciente del Ser. La hermenéutica sería un modo de transitar el Inconsciente en la medida en que "*lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia*"[418].

* * *

El Inconsciente en Heidegger sería lo impensado que hay que pensar con un pensamiento que sea un señalar hacia lo oculto. Señalar lo que está oculto, señalar el Ser de lo ente o, en términos deleuzeanos, lo virtual tras lo actual, es lo que nos abre la promesa de lo nuevo, de lo aún no vivido, a partir de lo cual, lo actual aparece como una aventura y lo virtual como una zambullida en lo más próximo pero no pensado:

[412] *Ibid.* p. 98.
[413] *Ibid.* p. 99.
[414] *Ibidem.*
[415] *Ibid.* p. 98.
[416] *Ibid.* p. 101.
[417] *Ibid.* p. 143.
[418] Heidegger: *De camino al habla. op.cit.* p. 91.





"*Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia*"[419]. Así, la salvación está en pensar lo impensado, es decir, en pensar acerca del Inconsciente, siendo éste la condición de posibilidad desde la cual todo se promete. El Inconsciente es lo que otorga, allí desde donde se crea, allí donde se pregunta, siendo la pregunta la "piedad del pensar"[420]: "*... lo digno de ser cuestionado proporciona desde sí mismo por primera vez la ocasión clara y el punto de apoyo libre por medio de los cuales somos capaces de devolver la llamada y de invocar con la llamada aquello que exhorta a nuestra esencia. El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar*"[421].

El pensar y el Inconsciente se relacionan triplemente. En primer lugar y como hemos observado, el Inconsciente es el tema del pensar, puesto que el Inconsciente es el Pensar que se co-pertenece con el Ser y el Ser es el asunto más sublime del pensar. En segundo lugar y como ya queda aclarado por lo anterior, el Inconsciente es el Pensar del Ser, es decir, el des(orden) con el que el Ser acaece[422]. En tercer lugar, tal y como lo trataremos ahora, el pensar se pone en marcha a través de la maquinación del Inconsciente, del deseo. Pensamos en cuanto que deseamos productivamente. Pensar es, en cierto modo, desear pero un desear no dirigido al consumo ya que pensar implica una relación con las cosas que son, casi contraria a la que supone el consumir. En un caso, las cosas que son se conservan, mientras que en el otro, las cosas que son se destruyen. El pensar se pone en marcha a partir del deseo productivo, de la voluntad de poder, a partir del ámbito del Inconsciente y no a partir del interés o el cálculo, que pertenecen al ámbito de la conciencia, tal y como reflejará Deleuze más adelante. Dice Heidegger: "*Todavía no estamos en la meditación si estamos en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado*"[423]. La conciencia funciona como gestora en la satisfacción de necesidades y así, calcula, convirtiendo todo lo ente en existencia. Desde el Inconsciente, en cambio, se piensa por la violencia del deseo sin la expectativa de un consumo arreglado por ese pensar. Con Heidegger asistimos a una concepción del pensar que no lo reduce al pensamiento consciente ni arranca de la carencia sino que se abre desde lo inconsciente como horizonte de la acción. "*La pobreza de la meditación (...) es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular*"[424].

[419] Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 29.
[420] *Ibid.* p. 32.
[421] *Ibid.* p. 49.
[422] Cfr. G. Deleuze et F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie? op.cit.* p. 41: "*El plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis et comme Noûs*". Además, podemos comprender el propio Inconsciente como plano de inmanencia o primer principio estudiado por la filosofía primera, siendo lo que tiene que ser pensado al tiempo que permanece impensado en términos de racionalidad demostrativa (p. 59).
[423] *Ibid.* p. 49.
[424] *Ibid.* p. 50.

El Inconsciente es un pensamiento sin sujeto en la medida en que el Pensar no es una vivencia de la conciencia sino un aparecer delante, un desplegarse. El despliegue del pliegue es el desocultamiento, la *aletheia*, pero tal desocultamiento es un hacer presente, dejar libre el paso, y algo así no es una toma de conciencia. El Inconsciente pervive en la operación de ocultar el ocultamiento, operación de la que nace el sujeto, sujeto que se agrieta cada vez que se desoculta el ocultamiento, es decir, cada vez que "nos hacemos conscientes del Inconsciente": "*Presencia es el despejado ocultarse. A ella corresponde la vergüenza. Ella es el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente. Ella es el albergar de lo presente en la intocable cercanía de lo que cada vez permanece en el venir, el cual venir está en un creciente velarse. De este modo, pues, la vergüenza y todo lo alto emparentado con ella hay que pensarlo a la luz del permanecer oculto*"[425]. El Inconsciente, es decir, lo oculto, y la operación que lo oculta son, en conjunto, condición de posibilidad de la conciencia pero ésta estará siempre amenazada por la desocultación de lo oculto, por una angustia ontológica, y por una pulsión de muerte como deseo de la continuidad del Ser[426]. En el Inconsciente no se encuentra principalmente lo más bajo, lo que nos separa, lo reprimido, sino la fuente de lo que nunca-ha-sido-todavía, la promesa de una nueva comunidad: "*... ocultarse-albergarse, no es un mero encerrarse sino un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal*"[427].

En Grecia, explica Heidegger, la verdad era un privativo y equivalía a lo arrebetado al ocultamiento. Así, verdad y ocultamiento entraban en relación. La verdad no era, en primer lugar, lingüística, puesto que la verdad no es, en primer lugar, un suceder psíquico humano, sino que era lo desoculto mismo, el Ser de lo ente: "*La verdad ni está presente en algún lugar* por encima *del hombre (...), ni la verdad está en el hombre como en un sujeto psíquico, sino que el hombre está* "en" la verdad"[428]. Pero, como sugería Heráclito, al Ser de lo ente le gusta ocultarse. Veamos así, de nuevo, la co-pertenencia del Ser y el Inconsciente o Pensar del Ser: "*Su propensión auténtica e interna es permanecer oculto, y si por un momento es desocultado, regresar de nuevo al ocultamiento*"[429]. El ser humano es aquel que da cuenta del Inconsciente en sentido ontológico, del Inconsciente que está a la base de toda conciencia, de lo oculto que desoculta. La verdad no es solo la manifestación de lo ente sino solo cuando tal manifestación se presenta como contraposición, como superación del encubrimiento. Para ello, hace falta asumir que hay algo encubierto: hace falta si no descubrir, señalar al Inconsciente.

Pero, ¿puede liberarse el Inconsciente? Ésta sería la pregunta de Deleuze. Heidegger, al comentar la parábola platónica de la caverna, advierte que en la caverna se encuentra lo cotidiano, lo intramundano, lo uno que no exige esfuerzo, lo que no causa inhibiciones, lo familiar, lo que, en principio, se entiende como no-oculto. Deleuze diría "lo ligado", lo relatado. Pero, ¿se puede liberar el pensamiento?, ¿se puede renunciar a esta cómoda certeza? No puede darse liberación real, advierte Heidegger, sin un nuevo familiarizarse que aporte orientación y ligadura. En Heidegger encontramos las primeras críticas a los proyectos de emancipación, concebidos como trabajo meramente negativo que deja al ser humano perdido y sin proyecto. Así, el mero tomar conciencia de las cadenas no ofrece la vía para una verdadera libertad humana, libertad vinculante: "*La liberación fracasa porque el que debe ser liberado no la comprende. La liberación sólo es una auténtica liberación cuando él mismo se hace libre en ella, es decir, cuando viene a sí mismo y llega a estar en el fondo de su esencia*"[430]. La libertad está en mirar a la luz, es decir, en mirar hacia eso que deja ser a lo ente: lo oculto que desoculta: la libertad está en pensar el Ser, en pensar el pliegue de la diferencia ontológica, en pensar el Ser de lo ente, liberando a lo ente de su estatuto de mercancía. Pero esa operación no la podemos llevar a cabo sino desde la caverna, desde el lugar de lo público pero sin dejarnos arrastrar por sus relatos. Como diría Deleuze, tendríamos que habitar en las grietas de lo público, de lo uno molar. También para el liberado de la caverna de Platón se hace necesario un camino de vuelta, tras el viaje por lo molecular, por lo abismático, por la luz cegadora: "*La auténtica liberación no se basa sólo en un acto de violencia, sino que exige al mismo tiempo una perseverancia y un ánimo duradero que baste para recorrer realmente los grandes particulares del familiarizarse con la luz: el ánimo que avanza a pasos largos, que puede aguantar, al que no afectan los reveses, que sabe que en todo auténtico devenir y crecer no se puede saltar ningún peldaño, que el ajetreo vacío es tan banal y funesto como el entusiasmo ciego*"[431]. Así, la libertad no es un acto meramente negativo: "*Tal libertad es meramente des-vinculación, algo negativo. La desvinculación no tiene en sí consistencia ni asidero. El desvinculado se vuelve inseguro, confuso, desamparado, no se aclara. Incluso le da la preferencia al estar encadenado frente a esta libertad negativa*"[432]. De esta manera nos alejaríamos de las ambigüedades suscitadas por el lado nihilista del pensamiento de la postmodernidad, en el que, a veces, la reivindicación de la ligereza se confunde con el triste nomadismo impuesto por el Capital. Según Heidegger la verdadera libertad no está en liberarse-de sino en liberarse-para: "*El auténtico hacerse libre es un* vincularse *que proyecta...*"[433]. Lo que libera, lo que desbloquea está en el Pensar del Ser, en el Inconsciente. Hacerse libre es señalar al Inconsciente, dar cuenta de él. Ser libre es ser liberador y "*Ser libre, ser liberador, es coactuar en la historia de quienes nos pertenecen conforme al ser*"[434].

En Grecia, sigue explicando Heidegger, la Idea era lo que estaba a la vista, lo avistado pero no con los ojos corporales. En el propio Platón hallamos el programa de la

[425] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 195-196.

[426] Cfr. Además, la conciencia no se la da cada uno a sí mismo sino que son los otros con los que coestamos desde siempre los que nos la dan. Ese dominio de los otros sobre nuestro ser es, en este caso, lo que pasa inadveridamente, inconscientemente, en la medida en que lo hemos aceptado sin darnos cuenta. Ver M. Heidegger: *Ser y tiempo. op.cit.* p. 146.

[427] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 201.

[428] M. Heidegger: *De la esencia de la verdad.* Ed. Herder. Barcelona, 2007. p. 80.

[429] *Ibid.* p. 25.

[430] *Ibid.* p. 45.

[431] *Ibid.* p. 51.

[432] *Ibid.* p. 65.

[433] *Ibid.* p. 65.

[434] *Ibid.* p. 89.

filosofía como crítica del sentido común ya que, con ella, accedemos al Ser de lo ente, a lo que se oculta desocultando. Este ver es un comprender lo que sale al paso, un percibir no corporal que es condición de posibilidad del percibir corporal. La idea es la comparecencia de lo ente. La facultad de este percibir comprensivo es el *nous*. De hecho, con los ojos corporales no vemos lo ente como tal o cual cosa. Para ello tenemos que ya estar viendo ideas: "*No podríamos ver en absoluto cosas de color ni el brillo si no viéramos siempre ya la claridad y la oscuridad*"[435]. Ese percibir esencial ocurre en el alma pero el alma no está en nuestro interior sino fuera: nos viene del Afuera que nos rodea. El alma tomada así es relacional y posibilita un entre. El alma entendida así concuerda con lo que hemos dado en llamar Inconsciente Ontológico, es el medio. También podríamos decir con Heráclito *logos* o, con Aristóteles, *nous poietikos*, capaz de percibir el "y" de las síntesis disyuntivas: "*el alma es el ofrecerse el ámbito* único *de perceptibilidad, en el que todo lo perceptible confluye, siendo mantenido ahí en unidad y mismidad*"[436]; "*Ella está* en sí, *en cuanto tal,* extendida *hasta lo otro que le puede ser dado, y se mantiene constantemente y sólo en tal extenderse*"[437]. Igual que en Deleuze, el Inconsciente, o sea, el Pensar, las condiciones de posibilidad del pensar, están en el entre, siendo, por tanto, relacionales. El alma sería la tendencia al Ser[438].

En la parábola de la caverna la luz es, como el Ser, lo que permite pasar. Si en la caverna no hubiera luz tampoco se verían las sombras. La diferencia está en que los encadenados de la caverna no saben nada sobre la luz porque está a sus espaldas. La luz es el Ser, es la condición de posibilidad, el límite posibilitante, es en Platón la Idea de Bien, que no es un principio lógico ni moral (Se trataría más bien de invertir el platonismo cristiano y no tanto el platonismo mismo). La aspiración hacia la Idea de Bien la llama Platón *eros*. Dice Heidegger que para nosotros y en parte por el psicoanálisis, esta palabra ha perdido su fuerza semántica[439]. Ciertamente si la eroticidad se convierte en una relación entre un sujeto y un objeto, perdemos su carácter ontológico. Creemos que tal carácter se recupera en el concepto de erótica de Bataille que examinaremos más adelante (apartado 3.3.3.). La aspiración al Ser es inconsciente y lo pretendido en la aspiración es tenido pero no en la modalidad de la posesión. El Inconsciente, si es ontológico y no psicológico, no nos pertenece ni nos falta porque no está adentro sino en los cruces del Afuera.

* * *

[435] *Ibid.* p. 60.

[436] *Ibid.* p. 187.

[437] *Ibid.* p. 188.

[438] "*Dirigiendose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un abandono de la esfera interna, sino que también en este «estar fuera», junto al objeto, el Dasein está «dentro», en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la «caja» de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención del Dasein cognoscente* sigue estando, en cuanto Dasein, fuera" (M. Heidegger: *Ser y tiempo*. op.cit. p. 83).

[439] M. Heidegger: *De la esencia de la verdad. op.cit.* p. 205.





Veamos ahora cómo sitúa Heidegger el lenguaje respecto del Inconsciente. El lenguaje sería preindividual, el lugar en el que cristaliza el Inconsciente, a condición, claro, de entender radicalmente el lenguaje, no como mero medio de expresión sino como lugar desde el cual se hace posible el habla: "*El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es* éste *el que es y ha sido siempre el señor del hombre*"[440]. El habla no se origina en una voluntad particular sino que nos viene al encuentro de todas partes y se consuma en lo hablado sin término[441]. El habla invoca a las cosas y las invita a ser cosas y, con ello, a desplegar mundo de modo inmanente: "*La Diferencia apacigua doblemente. Apacigua dejando reposar las cosas en el favor del mundo. Y apacigua dejando que el mundo tenga su suficiencia en la cosa*"[442]. La intimidad de mundo y cosa está en el medio, en la Diferencia unitiva. La Diferencia radical de la que habla Deleuze en *Diferencia y repetición*, hace referencia a la diferencia ontológica y se esclarece ante las palabras de Heidegger: ""*Diferencia*" *no significa ya (...) una distinción entre objetos establecida por nuestro modo de representación. La Diferencia tampoco es sólo una relación que está presente entre mundo y cosa como para que la constate un representar que la encuentre. La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa. La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (...) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas*"[443]. También citaremos a Heidegger para encontrar en él la prefiguración de la grieta deleuzeana (que comunica el afuera con el interior del sujeto, producido por un pliegue de dicho Afuera), y las lágrimas de Eros de Bataille: "*El dolor en el desgarro es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarro. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarro de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma*"[444]. Se trata del dolor que tiene lugar en cuanto que lo vivo se desprende del *apeiron*, se trata de un dolor ontológico: "*... toda angustia de la desintegración no es, en verdad, más que la única semblanza (...) en la que se oculta lo "verdadero": el dolor universalmente repartido y por siempre duradero. El dolor no es así ni repugnante ni útil. El dolor es la benevolencia de lo esencial en toda presencia*"[445]. Y así, podríamos definir el Inconsciente como la Diferencia, la juntura, y la pulsión de muerte como el dolor heideggeriano: "*... es donde la simplicidad de lo adverso que gobierna el dolor alcanza la pureza de su juego*"[446]. A esta pureza la llamamos muerte o "vuelta" al *apeiron*. De este modo podemos reproponer el significado de la pulsión de muerte recogiendo al Freud de *Más allá del principio del placer*, a Bataille y a todo el postestructuralismo.

[440] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 108 y 141.

[441] M. Heidegger: *De camino al habla. op.cit.* pp. 9-12.

[442] *Ibid.* pp. 21-22.

[443] *Ibid.* p. 19.

[444] *Ibid.* p. 20.

[445] *Ibid.* p. 49.

[446] *Ibid.* p. 55.

Deleuze habla de la adquisición del lenguaje, en *Lógica del sentido*, como conquista de las superficies y así aparece también en Heidegger: "*El habla se despliega como el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa*"[447]. Finalmente, podemos entender la propia Diferencia como *logos*, es decir, como Inconsciente: "*La vertebración (...) del hablar humano no puede ser más que el modo (...) en el que el hablar del habla (...) lleva a los mortales a la apropiación por el mandato de la invocación de la Diferencia*"[448]. El lenguaje formaría una superficie metafísica, en cuanto que desterritorialización de la boca y la fonación, como expresa Deleuze en la obra mencionada. Del mismo modo, escuchamos en Heidegger: "*El habla, en tanto que sentido sonante y escrito, es algo en sí supra-sensible que excede sin cesar lo meramente sensible. El habla entendida así es en sí misma metafísica*"[449]. Si recordamos, Deleuze describía, en *Lógica del sentido*, el pensamiemto como sublimación por la cual se constituía una superficie metafísica y dicha sublimación se alcanzaba en la desterritorialización de la boca como consumidora y de la fonación como gruñidora. Sin embargo, los lenguajes predicativos no logran dar cuenta del devenir de lo Real. Desde este punto de vista ¿qué hacer con el lenguaje? ¿deberíamos enmudecer para ser fieles al devenir de las cosas? Heidegger nos da la respuesta que más adelante seguirá el postestructuralismo: "*Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla*"[450]. Del mismo modo establecemos un límite en la deconstrucción del sujeto. Este límite lo notaremos en la filosofía deleuzeana cuando habla de la necesidad de un camino de retorno desde la deconstrucción en lo molecular, desde la esquizofrenia. También lo encontramos en Foucault cuando desarrolla un saber práctico como tecnologías del yo. Ambos, como Heidegger, estarían volviendo a la virtud griega: "*... perderse a sí mismo no significa, pese a todo, caer en la inestabilidad y la aniquilación. Al contrario, perderse a así mismo significa: desatarse y deslizarse suavemente*"[451].

El Inconsciente, es decir, el *logos* heracliteo interpretado por Heidegger es, como en Lévi-Strauss, lo reunidor. Y lo que reúne es la Diferencia, la diferencia ontológica, la grieta, las superficies comunicantes, el Lenguaje que se corresponde con el Pensar del Ser, con el Inconsciente, el lugar "*donde todo es cobijado y resguardado para otro levante*"[452]. En el Inconsciente está la eterna promesa de lo nuevo, siendo lo nuevo un pensar lo impensado en lo pensado del pasado: la deconstrucción-reconstrucción de perspectivas. El Inconsciente guarda una relación especial con la infancia pero con la infancia no edípica, con el devenir-niño deleuzeano, con la construcción del niño que nunca pudo ser, con el Niño de Nietzsche que se promete como transhombre en *2001: Odisea en el espacio* y que nos devuelve, también, a la infancia de Occidente: "*Guarda y cuida la infancia más serena para el despertar venidero de la estirpe humana*"[453]. De

[447] *Ibid.* p. 22.
[448] *Ibid.* p. 23.
[449] *Ibid.* p. 97.
[450] *Ibid.* p. 24.
[451] *Ibid.* p. 39.
[452] *Ibid.* p. 44.
[453] *Ibid.* p. 43.





este modo podemos entender, mediante Heidegger, el concepto deleuzeano de repetición: "*... no significa la reiteración uniforme de lo que siempre es idéntico, sino al contrario: juntar lo que se oculta en lo antiguo*"[454]. Por eso podemos concebir el Inconsciente como plano del Eterno Retorno: porque es lo que se repite y lo que se repite es la Diferencia.

En el pensamiento deleuzeano, devenir significa hacer una experiencia: implica un contagio. Para ello necesitamos la capacidad para ser afectados ya que, cuanta más capacidad para ser afectados, más y más intensamente podremos experimentar sin faltar a la prudencia. Heidegger nos puede ayudar a aclarar aún más este término: "*Hacer una experiencia con algo (...) significa que algo nos aceaece, nos alcanza, que nos tumba y nos transforma*"[455]. Casi en términos lacanianos afirma poco después: "*Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella*"[456]; y más adelante: "*Pero ¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima*"[457]. En Deleuze, la experiencia con el habla también es un devenir-minoritario en el que el tartamudeo en la propia lengua construye lenguas menores. El devenir deleuzeano se hace desde el Inconsciente, desde un Inconsciente irreductible. Sería provechoso tomar el pensamiento como algo más que el medio para el conocimiento humano: tomarlo precisamente como constructor de grietas que comunican el afuera y el adentro del pliegue que es el individuo. En este sentido podemos escuchar la frase de Heidegger: "*El pensamiento abre surcos en el campo del ser*"[458]; "*... en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre*"[459]. Lo hablado, aquello que tiene sentido se abre paso desde el sinsentido del Inconsciente, desde la Diferencia que reúne, desde el *logos*, que es Ser y Pensar a un tiempo. El lenguaje, el hablar son tratados en cuanto que condiciones de posibilidad de lo hablado.

Si pensamos la muerte en el sentido presocrático de Anaximandro o de Heráclito, es decir, como vuelta al *apeiron* o como disolución en el *logos*, entenderemos más efectivamente la cuestión del hablar del habla como Inconsciente en el que habita la pulsión de muerte, pulsión que es antes de reunión que de destrucción: "*Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar*"[460]. Si entendemos el hablar de lo hablado como *logos*, lo entendemos como pensamiento sin sujeto, como Inconsciente, como el sinsentido del que proviene el sentido: "*Lo hablado tiene, de modos múltiples,*

[454] *Ibid.* p. 98.
[455] *Ibid.* p. 119.
[456] *Ibidem.*
[457] *Ibid.* p. 120.
[458] *Ibid.* p. 129.
[459] M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo. op.cit.* p. 11.
[460] M. Heidegger: *De camino al habla. op.cit.* p. 159.

*su origen en lo inhablado (...), tanto si es un todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraido al hablar*"[461]. Lo que está sustraido al hablar es lo forcluido, es decir, lo puramente inconsciente: "*Lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad sino que es lo no dicho, lo todavía no mostrado, lo que aún no ha llegado al aparecer. Mas, lo que debe permanecer inhablado está retenido en lo no dicho, perdura como lo inmostrable en lo oculto, es secreto*"[462].

Despedimos este capítulo remitiéndonos a otro lugar en el que, con motivo, de la exposición del agenciamiento leibniziano que realiza Deleuze para explicar de modo bellísimo el proceso de subjetivación, no dejamos, al final, de hacer notar la deuda que Deleuze tiene con el Heidegger de "Del último curso de Marburso", escrito en el cual asistiremos a la explicación de la monadología como programa ontológicamente relevante.

* * *

A lo largo de este capítulo, hemos intentado mostrar la mediación del pensamiento heideggeriano en la formulación deleuzeana de Inconsciente Ontológico. Heidegger nos permite clarificar por qué el inconsciente que toma el psicoanálisis como objeto de estudio es algo ambiguo, ya que es susceptible de ser tomado en más de un sentido. Si lo tomamos entendiéndolo desde el horizonte más estrecho de la psicología, nos encontraríamos con un inconsciente que no sería sino el reverso de la conciencia humana y que habría sido generado por ésta como resto. Estudiar un inconsciente así sería competencia de una ciencia positiva puesto que un inconsciente así es algo ente. En cambio, si nos adentramos en el sentido ontológico del Inconsciente, tenemos que hacer pasar al psicoanálisis del lado de la filosofía, heredando de él, aquellas zonas que nos permitan pensar el Inconsciente como *arché*, como condición de posibilidad, no solo de todo lo que puede ser pensado sino también de todo lo ente y de las conciencias en particular. Si con Inconsciente queremos indicar pensamiento sin sujeto, des(orden) de la naturaleza, reunión virtual de todo lo que es y lo que puede ser, entonces debemos afirmar que tal objeto solo puede ser el de una filosofía primera. Nos interesa resaltar la idea de que el Inconsciente en sentido ontológico es *arché* y, por ello, condición de posibilidad del pensar, primer principio indemostrable, a partir del cual se muestra todo lo demás. Este carácter indemostrable es lo que Deleuze trata de expresar cuando habla del sinsentido desde el cual se constituye todo sentido y en virtud del cual, también, podemos deconstruir todo sentido actual, es decir, todo punto de vista efectivo, y construir otro nuevo abriendo las posibilidades del percibir. Así, la incorporación de la problemática del Inconsciente hunde sus raíces en el interés por resucitar una filosofía que sea más una ontología del Ser que una teoría del conocimiento o estudio de la aprehensión de la realidad por parte del individuo humano devenido sujeto del conocimiento. Se trata del interés por recuperar una posición no

[461] *Ibid.* p. 129.
[462] *Ibidem.*





antropocéntrica en el quehacer filosófico. Solo una filosofía así puede dar cuenta de un pensamiento sin sujeto, del pensamiento que los griegos y también Spinoza, otorgaban a la *physis*, en cuanto que ésta tendría su propia ley, ley que no se confunde con la Ley social y que, de hecho, opera sin necesidad de la conciencia humana y de modo anterior a ella. Por eso hemos insistido en varias ocasiones en la necesidad de diferenciar el Falo lacaniano como significante primordial vacío, con connotaciones de poder social al que todos aspirarían en un juego de rivalidad, del primer principio o los primeros principios ontológicos a los que aspiraríamos mejor en comunidad y que no serían otra cosa que las leyes de la naturaleza (o la Naturaleza naturante) que nosotros intentamos representar en nuestros esquemas y simplificaciones sin agotarla nunca. El Falo lacaniano guarda relación con la voluntad de poder disimulada tras la moral, mientras que el Inconsciente como primer principio ontológico, nos exhorta al saber de la naturaleza que, si llegara a ser absoluto, haría innecesarios los postulados de la moral, puesto que reubicaría la prudencia en este saber sobre la *physis*. Pensar el Inconsciente como *arché* de la *physis* es pensarlo radicalmente, es decir, como lo enteramente Otro de la conciencia, como lo que no es ya opuesto a ésta sino que le es ajeno en el orden de la determinación, es decir, que es primero e independiente de su concurso. Y, siendo ajeno a la autoconciencia, ¿por qué es, igualmente, el tema del pensar humano por excelencia? Porque el propio ser humano, está atravesado, como señalaba Heráclito, por ese *logos*, es decir, está determinado por la ley de la *physis* porque forma parte de la misma y así, solo halla su libertad señalando ese Inconsciente que se nos impone. Encontramos aquí una dificultad para integrar el pensamiento deleuziano dentro de la lógica presocrática-heideggeriana, ya que para Deleuze el Inconsciente se construye: hemos de construirlo. No nos atrevemos a intentar solucionar o despejar tal dificultad sino a señalarla como duda que debe surgir en toda lectura profunda de la obra de Gilles Deleuze. Solo podemos decir que si especificáramos construir como re-construir o co-construir, tal vez se aflojaría el atolladero. Construir Inconsciente, sería, entonces, actualizar o llevar a realización las posibilidades no explotadas que la *physis* nos brinda. Pero entonces tendríamos que aclarar, con Heidegger, que el ser humano no es el que determina al Ser sino el que produce las condiciones para que éste se desvele o acaezca. Si el construir deleuzeano se identifica con este despejar , con este llamamiento del Ser, entonces desaparecería el problema. Si, en cambio, el construir deleuzeano fuera un hacer de la nada, un inventar arbitrario, entonces estaríamos violando el límite, el primer principio ontológico y tal vez la propuesta deleuzeana caería en los brazos de la metafísica humanista. En esta pérdida del rumbo creemos que se encuentran algunos de los planteamientos de Negri cuando entiende que la naturaleza ha sido ya reducida a lo humano.

La filosofía heideggeriana da primacía ontológica al Inconsciente respecto de la conciencia, dado que el velamiento es la tendencia natural del *logos* o pensamiento sin sujeto. Como advertía Heráclito, el Ser gusta de ocultarse. De este modo habría que comprender la positividad del Inconsciente aunque se lo denomine con un negativo. En este sentido, también lo infinito o lo inmortal, se dice con un negativo. Sin embargo, podríamos atribuir este hecho a un problema de nuestra capacidad representativa

más que a la naturaleza de aquello que estamos caracterizando. El *logos* de Heráclito es un pensamiento sin sujeto co-perteneciente con el Ser de Parménides. Ese *logos* que nosotros hemos denominado Inconsciente es lo que coliga, lo que reúne todo lo ente respetando su pluralidad. En ese sentido, el Inconsciente es una memoria ontológica (que no un recuerdo, que constituiría un relato de la conciencia, como veremos en varios puntos en próximos capítulos). El Inconsciente es lo enteramente Otro, la Diferencia, lo diferencial que permite ser a los entes y distinguirse unos de otros, la diferencia intensiva que permite la individuación de cada cosa[463]. El Inconsciente es el Pensar del Ser de los entes. El Inconsciente no puede ser representado y esto excluye, también, la interpretación. Podemos hacer hermenéutica del Inconsciente en la medida en que dicha hermenéutica no es esencialmente un interpretar sino un anunciar, señalar, dar cuenta de... Como el Inconsciente es lo que coliga, dar cuenta de Él es dar cuenta del "y", de la pluralidad de lo ente dándose a la vez[464]. Dar cuenta del Inconsciente es, asimismo, invitar a ser a aquello que quiere ser, es decir, explorar e inventar modos que aún no han tenido la ocasión de presentarse. Es en este sentido que el Inconsciente es revolucionario o que desde Él se promete lo nuevo, lo todavía no transitado o acaecido. Se promete lo nuevo pero no como existencia a consumir sino como perspectiva a pensar. Lo que se promete es una nueva experiencia estética, un nuevo mirador desde el que aceptar el mundo, un mundo que se asume en una nueva disposición. La transformación estética es anterior o más primaria que la transformación ético-política en la medida en que un desear distinto proviene de un percibir diferente. Un percibir diferente es un modo de desvelamiento y, en ese sentido, un percibir diferente constituye una verdad. Si el construir Inconsciente deleuzeano consiste en levantar nuevos miradores desde los que enfocar, entonces podemos afirmar, con él, que el Inconsciente se construye, pero solo se hace desde el punto de vista finito humano porque desde el punto de vista de Dios (en sentido spinozista) todas las perspectivas están ya en juego. Construir Inconsciente implicaría, por tanto, ofrecerse y ofrecer nuevos enfoques desde los que asistir al acontecer del Ser de lo ente para aprehenderlo como inagotable. En ese mirar con ojos nuevos está complicada el alma, que es la tendencia hacia el Ser que se da en la relación con lo ente que nos rodea. El alma es relación y no término. Así entendida, el alma no es una subjetividad sino ese encuentro con las cosas que procesará las subjetividades. Igualmente se posiciona el lenguaje, que aparece en la relación antes que como posesión de un sujeto. El Inconsciente se identifica con la condición de posibilidad del lenguaje, o, como diría Deleuze, con el sinsentido del

[463] Cfr. En "Gilbert Simondon, "L´individu et sa genèse physico-biologique" en *L´île déserte. op.cit.* pp. 120-124, Deleuze explica que el individuo es contemporáneo de la individuación y la individuación contemporánea del principio genético, es decir, que el individuo no es solo un resultado sino, a la vez, el medio de la individuación. La individuación se da en el momento en que se pasa de lo preindividual al individuo (pp. 120-121). Lo preindividual es singular sin ser aún individual (p. 121). Sobre la individuación como proceso de resolución de problemas en Deleuze ver G. Galván: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. op.cit.* p. 190.

[464] Cfr. Según F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* p. 186, las máquinas abstractas del inconsciente, a diferencia de los complejos freudianos, no progresan de unos estados a otros sino que todos ellos se dan a la vez.



que provienen todos los sentidos. Así, el Inconsciente y su captación del "y" constituye el poder ser de las diferentes lenguas, ya que a través de todas ellas se manifiesta (y se oculta) el Ser. El Inconsciente constituye la condición de posibilidad del lenguaje y cristaliza en las diferentes lenguas, cada una de las cuales está formada por varios estratos en los que se va depositando la memoria del pensamiento. El trabajo etimológico supone una especie de excavación en estos estratos, cada uno de los cuales muestra, al tiempo que oculta, fenómenos lingüísticos, manifestaciones del pensamiento de una cultura en proceso. Como explicaba Vygotski, el lenguaje es antes social que egocéntrico. El lenguaje nos encuentra y nos interpela de numerosas formas y, con él, se invita a las cosas a mostrarse como cosas, como entes determinados. Las cosas así definidas despliegan la Naturaleza de modo inmanente, de tal manera que podemos afirmar que esos pliegues del Ser, desplegándose, suponen procesos de desvelamineto que, como decíamos, no podemos entender como toma de conciencia por parte de un sujeto sino antes, e independientemente, como un presentarse. Así, el lenguaje no se cuida primeramente de la adecuación a la realidad o estado de cosas exterior sino que produce o performa esos estados de cosas, es decir, ordena y dispone, recorta la realidad y orienta la percepción. El Inconsciente, como condición de posibilidad del lenguaje, es lo que junta y separa, lo que une y da continuidad a la pluralidad de entes, lo que permite a las cosas mostrarse como tales cosas y, al mismo tiempo, las enlaza con el "y" de la coexistencia. Esa juntura precaria, esa Diferencia unitiva es lo que Heidegger denomina "dolor". En la misma línea, Bataille, siguiendo al Freud de *Más allá del principio del placer*, denominará pulsión de muerte al "instinto" de reconstruir el tejido de la continuidad ontológica. Deleuze sitúa ese dolor ontológico en las grietas de las superficies que comunican el interior de lo ente con su Afuera constituyente. En cierto modo, podemos decir que en las superficies tiene lugar la diferencia ontológica. Y, no habiendo nada más superficial que el lenguaje, consideramos que es en él en el que asistimos a la diferencia ontológica. El pensamiento articulado se da como superficie metafísica en la que acontece el Inconsciente. No obstante, los lenguajes predicativos tienen serias dificultades para expresar la univocidad del Ser, así como para nombrar la extrema pluralidad producida en el devenir de la vida. Son demasiado prolijos para nombrar al Ser y demasiado parcos para nombrar lo ente. Por ello, necesitamos, según Heidegger, aprender a habitar en el Inconsciente o extrema posibilidad del poetizar, en el sinsentido no agotable por los sentidos, en el sinsentido por el que transitamos cada vez que jugamos o retozamos en el lenguaje, deslizándonos nosotros mismos en ese recreo. Experimentar con el leguaje posibilita la torsión de las perspectivas y así, la recuperación de la infancia para nuevos renaceres, para recibir el mundo en inéditas disposiciones. Lo que Heidegger llama "hacer una experiencia" equivaldría a lo que Deleuze denomina "devenir". Devenir, es decir, ser alcanzado por algo y ser transformado en dicho proceso, es la condición de posibilidad para alcanzar una nueva perspectiva. En el juego con el lenguaje, en el poetizar, devenimos en tanto que hacemos una experiencia con la palabra, experiencia en la cual, dice Deleuze, hablan los otros en nosotros, hablan nuestras manadas interiores. El devenir supone cierta "involución" dado que tiene al Inconsciente, al sinsentido como medio. Deve-

nir, en definitiva, es hacer una experiencia con algo que nos transforma haciéndonos transitar el Inconsciente para hallar, desde Él una nueva perspectiva.

En definitiva, hemos podido visitar, de la mano de Heidegger, la importante idea ontológica que pasará a Deleuze como Inconsciente, que recupera el *logos* griego, siendo por tanto *arché* de la *physis* o primer principio ontológico y funcionando como (des)orden de la Naturaleza, fuente inmanente e inagotable de cuerpos, pensamientos y decires, reunión de todo lo plural, juntura por la que lo diverso teje una continuidad y superficie relacional comunicante. Hemos convenido, asimismo, en que el único sentido posible del llamamiento a construir Inconsciente es el de invitar a re-crearlo experimentando con las perspectivas, construyendo, así, verdades que nos permitan acoger el mundo en nuevas disposiciones, haciendo una experiencia estética mediante la cual devenimos exhortando a las cosas a ser, componiendo nuevos sentidos.

### 3.3.2. Inconsciente y cultura en Claude Lévi-Strauss: hacia la concepción de un Inconsciente que vive en lo social

Veamos ahora los puntos en los que Lévi-Strauss y Deleuze confluyen. Para ello, trataremos de dar una visión de lo que significa Inconsciente en la obra del antropólogo francés. El Inconsciente en Lévi-Strauss constituye el conjunto virtual de todas las posibilidades de estructuras relacionales, es decir, el conjunto de todas las herramientas culturales y ecológicas disponibles para ser seleccionadas y actualizadas por las culturas concretas que funcionan como referencia. Para Lévi-Strauss, el Inconsciente es lo universal, no como totalidad ni como abstracción sino como "a la vez" de las relaciones pensadas en conjunción disyuntiva. La "estructura" elemental del Inconsciente se constituye, por tanto, como la "estructura" de una relación, de la relación más básica: reciprocidad y seguridad (siendo reciprocidad y seguridad dos formas de nombrar lo mismo). Hallamos en Lévi-Strauss, desde esta perspectiva una aproximación problemática entre Inconsciente y cultura. Piensa la cultura como codificación inmanente a la vida humana, como codificación que hace vivible la vida como vida humana. Esta codificación supone el establecimiento de dispositivos de captura de energías que se ven canalizadas o reimpulsadas con nuevas direccionalidades, es decir, más allá de lo "meramente natural": "*La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden*"[465]. La cultura es una sublimación de la Vida que coloca al ser humano en el punto de vista del sentido, permitiéndole vivir como ser humano. Tengamos en cuenta que Lévi-Strauss mantiene vigente, en su método explicativo, el par marxista base-superestructura y que, no obstante, incluirá en la base los dispositivos que ligan las fuerzas deseantes, es decir, la base es la vida, que incluye toda la trama de la economía libidinal, prefigurando así los planteamientos de Bataille y del postestructuralismo: "*He ahí, pues, en qué consiste el primado de las infraestrusturas. En primer lugar, el hombre se parece al jugador que coge en sus manos, cuando se sienta a la mesa, cartas que no ha inventado, puesto que el juego de cartas es un dato de la historia y de la civilización, En segundo lugar, cada distribución de las cartas es resultado de una distribución contingente entre los jugadores, y se hace sin que ellos se den cuenta*"[466]; "*Y es bien sabido que, con la misma mano, jugadores diferentes harán una partida distinta, aunque no puedan, constreñidos por las reglas, con una mano, realizar cualquier jugada*"[467]. Lévi-Strauss retoma el par base-superestructura pero en términos de inmanencia: "*No pretendemos, de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales*"[468].

El par naturaleza-cultura quedaría, sin embargo, desactivado, no tanto desde el punto de vista conceptual sino desde el punto de vista ontológico. La perspectiva que estamos manejando es la de una ontología de la inmanencia que nos permita comprender la aparición del sentido, del lenguaje, de la conciencia, etc., es decir, en definitiva, de la vida humana. En este sentido hay que afirmar que no hay origen de la cultura en sentido diacrónico que se superponga a una humanidad previa, dado que la vida humana es, de por sí, vida codificada, seleccionada y transitada siempre por los procesos de acumulación. En sentido estricto, na hay una naturaleza humana pura, libre, no ligada ya al lenguaje que nos sumerge en un mundo de cortes, discontinuidades y capturas: "*No existe comportamiento natural de la especie al que el ser humano pueda volver por regresión*"[469]. Como entiende Deleuze más adelante, no encontramos para el ser humano un mundo de las pulsiones libres, del deseo libre, en la misma medida en que el Ser o el Inconsciente no existen en lugar transcendente alguno sino transitando siempre entre los procesos de desterritorialización y reterritorialización. El Ser o el Inconsciente es, y es porque hay un devenir en el que no se agota. El Ser es su propio devenir: es la propia historia de sus capturas: "*No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural*"[470].

Así, advertimos una cierta denominación de la diferencia ontológica que distinguiría Inconsciente (ontológico) y culturas (ónticas). El Inconsciente no sería el común denominador de todas las culturas sino la condición de posibilidad de todas ellas, el "a la vez", inactualizable de una vez, de todas ellas. Para Lévi-Strauss, dar cuenta del Inconsciente, señalarlo, pasa por la tarea de examinar, entonces, las culturas y hallar lo universal, es decir, la esencia, lo que las hace culturas, lo que instala la discon-

[465] C. Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998. p. 36.

[466] C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*. Ed. Fondo de Cultura Económico, Mexico D. F, 1997. pp. 142-143.

[467] *Ibid.* p. 143.

[468] *Ibid.* pp. 173-174.

[469] C. Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco. op.cit.* p. 37.

[470] *Ibid.* p. 38.

tinuidad en la geografía continua de la naturaleza. Lévi-Strauss se va a detener en la observación del impulso sexual por ser un impulso que excede las finalidades propias de la sociedad y de las relaciones que le son propias, viéndose así como cercana a una voluptuosidad salvaje, pero también un impulso que se define a partir del estímulo del otro, estímulo provocado en el bosquejo de las relaciones sociales: "*...si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes*"[471]. Así, este impulso sexual que se define relacionalmente, es el terreno en el que se ejecuta el paso, operado cada vez, sincrónicamente, del orden natural al orden social. Asegurarse una vida sexual implica la implantación de reglas de intercambio, es decir, de una relación social que, al ser pautada, codificada, capturada, da lugar, inmanentemente, al orden cultural. Lévi-Strauss encuentra en la prohibición del incesto esa regla básica de intercambio que sería la condición de posibilidad de la cultura. Esto no significa que el Inconsciente esté limitado o frenado por la prohibición del incesto ni que ésta sea primeramente negativa, es decir, prohibitiva sino que el intercambio, la reciprocidad, es el elemento básico del inconsciente como mecanismo energético que desea y desea asegurarse un terreno de canalización. La prohibición del incesto tiene, por tanto, un carácter positivo, productivo, ya que es la base para el intercambio y, por tanto, para la refundación constante de lo social: "*El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma -y hasta formas muy diversas- de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aún más exactamente, ella es la Intervención*"[472]. La prohibición del incesto es una regla universal que, no por ello, deja de presentar modalidades diversas, más o menos restrictivas, según la consideración definida por cada grupo social de lo que es un "pariente cercano". La universalidad se deduce del simple hecho de que no hay ninguna cultura que permita todo tipo de matrimonio, salvo en todo caso, de forma anecdótica, como ritual y privilegio de categorías sociales absolutamente minoritarias, en las que incluso el significado de estas uniones variaría: "*La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad*"[473]; "*La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura*"[474].

[471] *Ibid.* p. 45.
[472] *Ibid.* p. 68.
[473] *Ibid* p. 42.





Lévi-Strauss se basa, sobre todo, en las investigaciones de E. M. East, para romper con el mito de la cultura moderna, que relaciona la prohibición del incesto con una especie de voluntad eugenésica[475]. No habría ningún tipo de razón biológica o instinto que dé cuenta de la prohibición del incesto. De aquí que, aunque universal, la reconozcamos como una ley social que implica la inserción de cierta noción de parentesco sin la cual lo incestuoso carecería de sentido: "*...está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables*"[476]. Además, "*no habría razón para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse*"[477]. El origen de la prohibición está en el grupo. Si queremos considerar la universalidad de la prohibición del incesto hay que atenderla como institución social y sin fundamento biológico, ya que puede darse bien en términos de consanguinidad, bien en términos de alianza, siendo éstos últimos los que, dentro de la cultura, pueden, a veces, quedar recubiertos por aquellos en el discurso. La naturaleza impondría la alianza pero la especificación queda totalmente en manos de la cultura. Lévi-Strauss entiende que la lógica cultural es la lógica de la acumulación: "*El dominio de la naturaleza se caracteriza por el hecho de que sólo se da lo que se recibe. El fenómeno de la herencia expresa esta permanencia y esta continuidad. En el dominio de la cultura, por el contrario, el individuo recibe siempre más de lo que da y al mismo tiempo da más de lo que recibe. Este doble desequilibrio se expresa respectivamente en los procesos, inversos entre sí y a la vez opuestos al precedente, de la* educación *y de la* invención"[478]; "*Desde este punto de vista, el problema del pasaje de la naturaleza a la cultura se reduce, pues, al problema de la introducción del proceso de acumulación en el seno de procesos de repetición*"[479]. Debido a esta lógica de la acumulación, aunque la familia no sea anterior a lo social, si incluyera la vida sexual sin restricciones, debilitaría el lazo social, produciendo coágulos en el mismo: "*Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. No sugerimos que cada familia conservaría automáticamente el monopolio de las mujeres: sería afirmar una anterioridad institucional de la familia sobre el grupo, suposición que estamos lejos de hacer. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la precedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad -lo mostramos- es incompatible con*

[474] *Ibid.* pp. 58-59.
[475] *Ibid.* p. 48.
[476] *Ibid.* p. 50.
[477] *Ibid.* p. 52.
[478] *Ibid.* p. 66.
[479] *Ibidem.*

*las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad*"[480]; "*... la prohibición del incesto logicamente tiene como primera meta el "congelar" a las mujeres en el seno de la familia, con el fin de que el reparto de las mujeres, o la competencia por ellas, se haga en el grupo y bajo el control del grupo, y no bajo un régimen privado*"[481]. La cultura, según Lévi-Strauss, se inaugura cada vez que las mujeres pasan a ser un bien que se intercambia en el ámbito público. Así, la mujer, en la cultura, es una mujer pública y un símbolo que sella las relaciones masculinas: "*... el intercambio matrimonial sólo es un caso particular de estas formas de intercambio múltiples que engloban a los bienes materiales, los derechos y las personas; estos intercambios mismos parecen intercambiables: una mujer reemplaza como pago a un crédito, cuya naturaleza era primitivamente diferente...*"[482].

Las mujeres, sin embargo no son un bien cualquiera sino un bien especial, el bien por excelencia. Se consideran, primeramente, algo así como un bien de lujo, un bien que se regala ritualmente. En este punto, Lévi-Strauss toma el concepto de don de Marcel Mauss. Las donaciones recíprocas son, según Mauss, un "hecho social total" con significación religiosa, social, económica, mágica, utilitaria, sentimental, jurídica y moral, que no tienen por objetivo fundamental una ventaja económica sino el señalamiento de un poder dentro del ámbito de las alianzas y las rivalidades. Están atravesadas por el sentido de la reciprocidad. Estos intercambios, que se desarrollan a través de fiestas y ceremonias toman el formato de una colectiva y gran destrucción de riquezas, que es, además, un medio de prestigio. Lo que se consume es aquello que no se consume normalmente en soledad y se trata de compartir ese consumo con personas situadas fuera del grupo más próximo o cotidiano. De hecho, el incesto social sería el cumplimiento individual de un acto que normalmente requiere la participación colectiva. Estas ceremonias de intercambio y la prohibición del incesto se presentan como fenómenos de un mismo tipo y constituyen el complejo fundamental de la cultura. Las mujeres constituyen el bien de este tipo por excelencia por ser un estimulante natural y que, además, satisface el único instinto diferible. Esto hace que pueda realizarse la conversión de estímulo en signo, permitiéndose así el paso de la naturaleza a la cultura. La mujer es el regalo supremo, de entre los que se pueden obtener en las donaciones recíprocas[483]. Como decíamos antes, Lévi-Strauss concibe la estructura de la reciprocidad como estructura universal, es decir, como alojada en el Inconsciente de lo social, en el que distinguimos tres elementos básicos: Exigencia de una Regla para escapar a la arbitrariedad y obtener seguridad (uno no se compromete demasiado con el otro y solo está preparado para darlo todo si eso le permite asegurarse de no perderlo todo); la noción de reciprocidad como la forma más inmediata en la que se integra la oposición entre el yo y el otro; y el don, que transforma a los implicados en pareja.

[480] *Ibid.* p. 78.
[481] *Ibid.* p. 82.
[482] *Ibid.* p. 157.
[483] *Ibid.* pp. 91-108.





El dominio del pensamiento infantil nos aporta la imagen de un fondo de estructuras mentales y, por tanto, de modos de sociabilidad, común a todas las culturas. Esto se debería, simplemente, a que la experiencia del niño recibió menos influjo de la cultura particular a la que pertenece que la del adulto y no a que podamos establecer un paralelismo evolutivo a modo de recapitulación. Así se expresa Lévi-Strauss contra Jung y Piejet y con Freud y Luria: "*Los niños primitivos difieren de los adultos primitivos en la misma medida en que estas diferencias existen en los civilizados*".[484]; "*... el pensamiento infantil no funciona en forma sustancialmente diferente del pensamiento del adulto, y, por otra parte, (...) todos los elementos de la vida social están dados desde el comienzo de la vida infantil*"[485]; "*La cultura más primitiva es siempre una cultura adulta y por eso mismo incompatible con las manifestaciones infantiles que puedan observarse en la civilización más evolucionada. Del mismo modo, los fenómenos psicopatológicos en el adulto son problemas de la edad adulta y no tienen medida común con el pensamiento normal del niño. Los ejemplos de "regresión" a los cuales el psicoanálisis acordó tanta atención deben ser encarados, en nuestra opinión, bajo un aspecto diferente*"[486]; "*... la "regresión" aparente no es un retorno a una "etapa" arcaica de la evolución intelectual del individuo o de la especie: es la reconstitución de una situación análoga a la que se presenta sólo en los comienzos del pensamiento individual. El pensamiento patológico y el primitivo se oponen al infantil en la medida en que son pensamientos de adulto, pero el pensamiento patológico y el infantil ofrecen a su vez un carácter común que los distingue del primitivo: este último es un pensamiento tan completo y sistemáticamente socializado como el nuestro, mientras que los primeros corresponden a una relativa independencia individual que, por supuesto, se explica por razones diferentes en ambos casos*"[487]. Lévi-Strauss toma a Freud pero lo pervierte al modo estructuralista, reforzando el punto de vista sincrónico. Podemos observar como preludia todo el entramado de diferencias y semejanzas que Deleuze establece, en *Lógica del sentido*, entre el niño y el esquizo. Mientras que el niño es aquel que se asoma a las superficies, siendo su viaje el de la conquista de las superficies (del lenguaje y del sentido), el viaje del esquizofrénico es el de un adulto que asiste al derrumbamiento del sentido, al hundimiento de las superficies. Y todavía otro asunto sería el de devenir-niño, puesto que en tal devenir lo que se pone en juego no es una regresión sino una construcción. Devenir-niño es hacer el niño que nunca pudo ser, que nunca pudo actualizarse. Así, como en Nietzsche, el Niño constituye un señalamiento del campo virtual, del límite posibilitante ontológico. El Niño trae consigo el *logos*, la conjunción disyuntiva del "a la vez" que ninguna actualidad puede agotar. Ser Niño es poner Inconsciente, recuperar las potencialidades virtuales, obtener aquello que Lévi-Strauss denomina "universal": "*... los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todos están elaborados a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal*

[484] *Ibid.* p.130.
[485] *Ibid.* p. 134.
[486] *Ibid.* p. 134.
[487] *Ibid.* p. 139.

*manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria, la suma total de posibilidades de las que cada cultura, y cada periodo de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño trae al nacer, y como estructuras elementales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección, que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas*"[488]; "*...el niño es, para el etnólogo, un "social polimorfo"*"; "*No es sorprendente que en este "panmorfismo" las diferencias nos llamen más la atención que las similitudes, de tal manera que, para una sociedad cualquiera, son siempre sus propios niños los que ofrecen el punto de comparación más cómodo con costumbres y actitudes extranjeras. Las costumbres muy alejadas de las nuestras se nos aparecen siempre, lo cual es muy normal, como pueriles. Mostramos la raiz de este prejuicio, que por otra parte no merecería este nombre sino en la medida en que nos negáramos a darnos cuenta de que, por razones también valederas, nuestras propias costumbres deben aparecer bajo la misma luz a aquellos que las observan desde fuera*"[489].

En los términos que venimos señalando, Lévi-Strauss se interesa por la infancia atendiendo al nacer del deseo, deseo que no se vincula a la carencia más que indirectamente: a lo que otro ya tiene. Convencido de la importancia, pues, de los estudios de psicología infantil como material para orientar la perspectiva del etnólogo, hace uso del trabajo de Susan Isaacs, que muestra la fuerza y compulsividad del deseo infantil de poseer en exclusividad todo objeto que centre actualmente su interés. Este impulso solo se disciplina por el miedo a las invasiones del otro y por la esperanza de que el otro no intente tener más. Solo así se evoluciona hacia el arbitraje. Esto se debe a que la posesión (si excluímos el alimento y pocas cosas más) no es un instinto ni se talla a partir de una relación sujeto-objeto, sino que el valor del objeto lo proporciona la relación con el otro. Con palabras muy lacanianas lo expresa Lévi-strauss: "*Algo se desea deseperadamente porque alguien lo posee. Un objeto indiferente se vuelve esencial por el interés que otro le concede; el deseo de poseer es, pues, en primer lugar y ante todo, una* respuesta social. *Y esta respuesta debe comprenderse en términos de poder, o más bien de impotencia: quiero poseer porque, si no poseo, no podré tal vez obtener el objeto si llego a necesitarlo; "el otro" lo guardará para siempre. Por lo tanto no hay contradicción entre propiedad y comunidad, entre monopolio y reparto, entre arbitrario y arbitraje; todos estos términos designan las diversas modalidades de una tendencia, o de una única necesidad primitiva: la necesidad de seguridad*"[490]. El sentimiento progresivo

[488] *Ibid.* p.135.
[489] *Ibid.* p. 137.
[490] *Ibid.* p. 127.





de reciprocidad, que es el que proporciona la aptitud para compartir, se gana con la experiencia colectiva y los mecanismos de identificación con el otro. Deleuze añadiría que la experiencia colectiva hay que fabricarla y, para ello, tal vez haya que jugarse la seguridad pero eso sí, para ligarse, para vincularse a un proyecto, ya que no se trata de liberarse-de sino de liberar-para, como bien indicaba Heidegger. Lo que Lévi-Strauss quiere asentar no es la idea liberal de un egoísmo primigenio sino la idea de que en el Inconsciente rige el principio de reciprocidad. El Inconsciente se da a la presencia en las donaciones recíprocas. De aquí extraemos la conclusión de que el Inconsciente es relacional: está entretejido como medio de las relaciones. Allí donde hay relaciones hay Diferencia (diferencial) y allí donde hay donaciones hay un exceso que nunca se equilibra definitivamente (Bataille llamaría a este exceso "parte maldita" y en Nietzsche el don es signo de sobreabundancia y nutre la voluntad de poder): "*..una de las bases más comunes y más ingenuas de la amistad entre niños es la gratitud por los regalos recibidos. "Pero los niños no experimentan tanto amor por el hecho de los regalos; para ellos el regalo es amor. Su amor es más bien función del hecho de dar que de la donación. Para ellos el acto de dar y la donación son, al mismo tiempo, y propiamente, amor*" (S. Isaacs: Social Development in Young Children. Londres, 1933, p. 272)[491]". Para el niño, además, dar es mejor que recibir puesto que estar en la disposición de dar implica poder, implica no estar en situación de necesidad, implica ser lo suficientemente poderoso como para no ser egoísta.

Lévi-Strauss considera la reciprocidad como una manifestación de algo más global: el intercambio, pero entendiendo que, en tal intercambio, el cálculo no tiene el menor protagonismo. Hereda de Marx el primado del punto de vista del intercambio, es decir, de la idea de que el valor de cambio, ligado al campo del deseo y de la producción, es, por relacional, primero respecto del valor de uso, ligado al campo, más tardío, del interés y de sus cristalizaciones. Podríamos decir incluso que el intercambio es un modo de denominar a la relación y a las desterritorializaciones que ésta conlleva. Desde aquí, entendemos el intercambio de mujeres en el matrimonio. Desde aquí, entendemos cómo el Inconsciente es anterior a las conciencias en la medida en que las relaciones son anteriores a los términos[492]. Pero los términos son seres humanos

[491] *Ibid.* pp. 127.
[492] Cfr. Deleuze atribuye a Hume la idea de que las relaciones son exteriores a sus términos: G. Deleuze: "Hume" en *L´ile déserte. op.cit.* p. 227 "*Hume opera una inversión que va a llevar al empirismo a una potencia superior: si las ideas no contienen otra cosa ni nada más que eso que hay en las impresiones sensibles, es precisamente porque las relaciones son exteriores y heterogéneas respecto de sus términos, sean éstos impresiones o ideas*"). Deleuze explica un poco más adelante que una relación es aquello que nos hace pasar de una impresión o de una idea dada a otra que no está actualmente dada. La relación es el efecto del principio de asociación que es lo que constituye la naturaleza humana (o. 228). Esta propiedad de fundir en la imaginación dos cosas o más es lo que constituye el hábito y éste se encuentra a la base de la propia percepción. Dice Deleuze que en Hume, los principios de asociación toman su sentido a partir de su relación con las pasiones, a partir de las circunstancias afectivas (p. 232). Deleuze considera que el empirismo posee la capacidad de analizar los estados de cosas liberado de conceptos prefijados, pudiendo así captar las líneas de multiplicidades irreductibles. Ver, en relación a esta cuestión G. Deleuze: "Préface pour l´édition américaine de *Dialogues*" en *Deux régimes de foux. op.cit.* pp. 284-285.

(entre otras cosas) y a nivel ético-político importan y, obviamente, el feminismo y el postfeminismo tendrán algo que pensar al respecto. Concretaremos este punto más adelante cuando tratemos el asunto de la recepción crítica de la noción de parentesco por parte del postestructuralismo y de la Teoría *Queer* (apartado 6.2.7.). Observemos, por el momento, las palabras de Lévi-Strauss: "*Pero este carácter, en apariencia formal, de los fenómenos de reciprocidad que se expresan por la primacía de las relaciones sobre los términos que unen, no debe nunca hacer olvidar que estos términos son seres humanos, que estos seres humanos son individuos de sexo diferente y que la relación entre los sexos jamás es simétrica*"[493]; "*... son los hombres quien intercambian mujeres y no al contrario*"[494]. Esto se produce tanto en la filiación patrilineal como en la filiación matrilineal. "*La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo. Esto es cierto aun cuando los sentimientos de la muchacha son tomados en consideración, como por otra parte suele ocurrir. Al consentir la unión propuesta, ella precipita o permite la operación de intercambio; no puede modificar su naturaleza. Este punto de vista ha de mantenerse en todo su rigor, incluso en lo que se refiere a nuestra propia sociedad, donde el matrimonio toma la apariencia de un contrato entre personas. Ya que el ciclo de reciprocidad que el matrimonio abre entre un hombre y una mujer, y del cual el oficio del matrimonio describe los aspectos, no es más que un modo secundario de un ciclo de reciprocidad más vasto, que garantiza la unión de un hombre y de una mujer, hija o hermana de alguien, por la unión de la hija o de la hermana de este hombre, o de otro hombre, con este mismo alguien*"[495]. "*En la filiación matrilineal es la mano del padre o del hermano de la mujer, que se extiende hasta el pueblo del suegro*"[496]; "*Si se quisiera suponer un régimen matrimonial -de existencia muy hipotética- en el que sea el hombre, y no la mujer, quien desempeñe el papel de bien intercambiado, sería suficiente con invertir todos los signos del esquema y la estructura global no se modificaría por ello*"[497]. En el intercambio generalizado, simplemente se ensancha el círculo[498]. El método de compra puede aparecer simultaneamente como modo de integrar los factores irracionales del azar y garantizar el acceso a una mujer[499].

Decíamos que las relaciones son anteriores a los términos y entendíamos el Inconsciente como relacional y las conciencias como productos o puntos de llegada de ciertos procesos de construcción. Al ser el Inconsciente el campo de lo relacional, el "entre" y el "a la vez", es decir, la condición de posibilidad del pensar (así como su límite) y de la comunidad, estamos tratando con algo preindividual. En Freud

493 C. Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco. op.cit.* p. 158.
494 *Ibid.* p. 159.
495 *Ibid.* pp. 159-160.
496 *Ibid* . p. 161.
497 *Ibid.* p. 178.
498 *Ibid.* p. 324.
499 *Ibid.* p. 326.





parece predominar la idea de un inconsciente psicológico producido como resto de los procesos represivos. Desde este punto de vista, el inconsciente sería el continente de todo aquello que, en un primer momento infantil, fue deseo o imagen consciente, pero que se hubo retirado al olvido por efecto de la moralización del individuo. En Lévi-Strauss, el inconsciente está en camino de concebirse como Inconsciente Ontológico, hallando en él, con más importancia que lo reprimido, lo forcluido, es decir, aquellos elementos del pensar universal que serán luego sujetos a procesos de selección. Así, encontraríamos también en Lévi-Strauss la recuperación del *logos* heracliteo: aquello que permite la comunidad de sentido y el sentido de la comunidad. La conciencia humana individual, tan solo en ciertos momentos, parcial y efímeramente se ve atravesada por el *logos* de tal manera que es capaz de señalarlo como su propio límite posibilitante. Resulta imprescindible, en este punto, señalar la diferencia entre lo que Heidegger denomina "colectivo", que no deja de ser una suma de individuos adscritos a alguna generalidad, y lo comunitario, que en lugar de apreciarse como postindividual, es lo preindividual: aquello que permite la comprensibilidad de las relaciones y de los intercambios, entre los cuales se halla la comunicación. Debemos situarnos, por tanto, en la perspectiva de lo presubjetivo, entendamos por sujeto al individuo o al grupo de individuos que se reúnen en torno a algún interés que transita sus conciencias: "*Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a vaces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esta manera se cierra la puerta del conocimiento del hombre: toda investigación etnográfica tiene su principio en "confesiones" escritas o inconfesadas. De hecho, Sartre queda cautivo de su Cógito: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el Cógito, Sartre cambia totalmente de prisión. En lo sucesivo, el grupo y la época de cada sujeto harán para él las veces de conciencia intemporal*"[500]. El yo es un punto de llegada, un pliegue de su Afuera, de lo social. Pero también el sujeto histórico, el colectivo, es producido, en cada momento, para impulsar proyectos prácticos. Así, el yo individual y la conciencia histórica serían el efecto de algún futuro anterior y, con ello, funcionan míticamente, como tesoreros de la coherencia del pasado con el proyecto: "*La verdadera cuestión no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos el acierto de renunciar. A este respecto, nos parece que, de la lección, combinada de Marx y de Freud, Sartre no ha retenido más que una mitad. Nos enseñaron que el hombre no tiene sentido más que a condición de colocarse en el punto de vista del sentido; hasta aquí estamos de acuerdo con Sartre. Pero hay que añadir que* este sentido nunca es el bueno*: las superestructuras son actos fallidos que han "tenido éxito" socialmente. Por tanto, es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica*"[501]; "*Así desembocamos en la paradoja de un sistema, que*

500 C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje. op.cit.* p. 361.
501 *Ibid.* p. 367.

*invoca el criterio de la conciencia histórica para distinguir a los "primitivos" de los "civilizados", pero que -a la inversa de lo que pretende- él mismo es ahistórico: no nos ofrece una imagen concreta de la historia, sino un esquema abstracto de los hombres haciendo una historia tal como puede manifestarse en su devenir en forma de una totalidad sincrónica. Por tanto, se sitúa ante la historia como los primitivos ante el eterno pasado: en el sistema de Sartre, la historia desempeña, muy precisamente el papel del mito*"[502]. Sin embargo, como ocurrirá en Deleuze se hace necesario conservar un mínimo de organicidad para vivir una vida vivible, humanamente vivible[503]. Por ello, necesitamos un mínimo de yo que sobreviva a toda desterritorialización, o, en todo caso, un yo al que volver a "descansar" desde el nomadismo del deseo. Se hace necesario, en cambio, vivir el yo sin tomárselo demasiado en serio o, entendiendo, con Hume, que es producto del hábito[504], de la fe, si bien de una fe necesaria para actuar, o lo que es lo mismo, para no quedar bloqueado en los nudos del autoanálisis: "*Pero que no se nos haga decir que el hombre puede o debe desprenderse de esta interioridad. No está su poder en hacerlo, y la sabiduría consiste, para él, en contemplarse viviéndola, sabiendo (...) que lo que él vive tan completa e intensamente es un mito, que se les manifestará como tal a los hombres de un siglo próximo, que le parecera eso a él mismo, quizá de aquí a algunos años, y que, a los hombres de un próximo milenio, no les parecerá de ninguna manera*"[505].

El Inconsciente es preindividual, presubjetivo y prehistoricista, previo a cualquier domesticación cultural y, en tal medida, condición de posibilidad de toda cultura. No se trata, como en Freud, de un pensamiento ligado preferentemente a las zonas reprimidas de la historia del sujeto, sea éste individual, sea éste colectivo, sino de pensamiento salvaje (que no de los salvajes, como aclara el propio Lévi-Strauss) y, por salvaje, universal: "*Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal: quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica...*"[506].

De esta manera, Lévi-Strauss no participa del ensimismamiento cultural, tan extendido entre los estructuralistas (incluido Lacan), que conduce a la inacción política. Distinguiríamos, en su obra, lo social, por un lado, y lo cultural, por otro. Él, como etnólogo, se encarga preferentemente de lo cultural pero, dado que recoge de Marx el primado de la infraestructura, según el cual, no son los cambios culturales los que generan cambios sociales sino al revés, no habría un Edipo insuperable que constriñera de antemano todas las posibilidades de lo social: "*Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna*

[502] *Ibid.* p. 368.

[503] "*Estas condiciones son la vida misma pues ésta no puede darse ni en la asfixia del sistema cerrado de los tópicos, ni en la asfixia de la apertura caótica sin sistematicidad alguna. La vida necesita estas dos instancias fijas a la vez y no en alternativa excluyente: necesita al caos y a los tópicos, pero no sólo a ellos como paradas o límites de su recorrido, sino sobre todo al recorrer mismo*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 320)

[504] F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 95.

[505] C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salveje. op.cit.* p. 370.

[506] *Ibid.* p. 381.





*podría perpetuar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, fomentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones en conjunto que la historia tiene reservadas. Además hay que estar preparados para considerar sin sorpresa, sin repugnancia y sin rebelarse lo que de inusitado seguirán ofreciéndonos todas estas nuevas formas sociales de expresión*"[507].

### 3.3.3. Georges Bataille: hacia un Inconsciente deconstructivo y un deseo forjado en la sobreabundancia

Vamos a establecer algunos paralelismos entre Bataille ("la mejor cabeza pensante de Francia" según Heidegger) y Deleuze[508], atendiendo, fundamentalmente, a dos obras del primero: *El erotismo*, escrito en 1957 y *Las lágrimas de Eros*, de 1961. No obstante, tendremos presente, aun sin citarlo expresamente, *La parte maldita*, de 1976, libro en el cual, se establecerá, como problemática económica y vital, la sobreabundancia que supone la vida, en lugar de establecer como problema la carencia y la necesidad[509].

Según Bataille, el ser humano no vive fuera de la animalidad sino más bien en un lugar situado entre el deseo de volver a ella y la imposibilidad de cumplirlo. La libertad humana o, mejor dicho, la libertad que el humano persigue no puede ser ya la vuelta al mundo apetitivo del animal, del mismo modo que la violencia humana no puede volverse hacia atrás y participar de la violencia inocente del animal. Más allá del sentimiento de sí, el ser humano, en un extraño requiebro, del que nos encargamos en múltiples ocasiones a lo largo de esta investigación (pero especialmente en el capítulo 4.5), se ha aventurado a la conciencia de sí. La conciencia, posibilitada a partir del lenguaje y el trabajo, es un pliegue del Afuera, cuyo corazón es la prohibición social, pero, al mismo tiempo, constituye un adentro que expulsa hacia el exterior, mediante el extrañamiento, todo aquello que no puede ser pensado en el tiempo pulsado del orden, del productivismo, de la eficicacia, del cálculo y el equilibrio[510]. Si desatendemos las distancias estilísticas de los discursos, podremos apreciar cómo Bataille enuncia las limitaciones dentro de las cuales debemos entender, el devenir-animal, programa enunciado por Deleuze. Como este mismo expone, devenir-animal no es imitar al animal, no es ni puede ser, volver a la pura animalidad. Ello es así porque, desde la conquista de la autoconciencia por parte del ser hu-

[507] C. Lévi-Strauss: *Raza y cultura*. Ed. Altaya. Madrid, 1999. p. 104.

[508] Cfr. Según M. Morey, la obra de Bataille aún no ha sido recibida como tal, en unidad, y Deleuze, entre otros, más pirata que divulgador de Bataille habría hecho habitables algunos de los aspectos más relevantes y complicados de su pensamiento (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* pp. 122-123).

[509] Cfr. El problema económico, político o libidinal, para Bataille, es qué hacer con el perpetuo excedente que conlleva la actividad vital. A partir del mismo explicará la necesidad del gasto improductivo, del puro despilfarro que en esquizoanálisis se denominaría "producción de consumo" (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 39).

[510] En "Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes" en *Deux régimes de foux. op.cit*, p. 143, Deleuze caracteriza el tiempo no pulsado como tiempo liberado de toda medida que nos pone en presencia de duraciones heterócronas.

mano, éste no puede, simplemente, deshacerse de ella[511]. El devenir-animal debe ser, entonces, aflojar la sujeción que supone esa conciencia[512], debe ser la posición de las condiciones de posibilidad del advenimiento del Inconsciente. Devenir-animal es construir el animal que nunca pudimos ser, es dejar ser al Ser. En definitiva, es poner las condiciones para aproximarnos a una experiencia ontológica, con camino de vuelta. Como veremos, esta experiencia ontológica la encontramos, según Bataille, en el erotismo o en el amor, y según Deleuze en la escritura, en la música o, también, por supuesto, en el amor. Devenir-animal es hacer la experiencia de cierta despersonalización, dejando salir a nuestras multitudes internas y haciendo valer otro tiempo que no sea el del trabajo y el orden.

El nacimiento de la conciencia, entiende Bataille, parece motivado por una confabulación del individuo con lo social para conjurar la Naturaleza, y así, si no evitar el sinsentido, la gratuidad y la muerte, sí, al menos, volverle la espalda, haciendo, mientras sea posible, como si no existieran. Sin embargo, hay algo en nosotros que funciona sin nuestro consentimiento: hay una materialidad (incluso una materialidad del pensar) que se escapa a los moldes de la razón o, más bien, que los desconoce. A su vez, esa materialidad "indiferente" se hace inaprehensible no solo a nuestro pensamiento discursivo sino también a nuestra sensibilidad, incapaz de volver a la animalidad, por más que intentemos hacernos trampas a nosotros mismos, ocultando la intencionalidad secundaria inherente al exceso de la verbalidad. Tenemos que contentarnos con una animalidad rarificada, encontrada en el camino de vuelta, que no repite el de ida sino añadiéndole una sensación de caída, de pecado, de transgresión. En cualquier caso, este regusto agridulce, es el que concede a la sexualidad humana una particularidad, una emocionalidad tanto más intensa: el erotismo. El campo del erotismo es el campo del goce, es decir, es el campo de la perversión y, en el extremo, incluso de la psicopatía, entendiendo que ésta no consiste en el desconocimiento de la norma o en la insensibilidad hacia la norma o en la falta de interiorización de la misma, sino, al contrario, en una firme observancia del orden social, una inundación de la vida por el lenguaje y el trabajo, una rutinarización, que requiere de accesos cada vez más orgiásticos para poder disfrutar del placer de la transgresión. Con Deleuze, podemos viajar a los mundos de la perversión por excelencia: el sadismo y el masoquismo. Vemos que se trata de dos modos distintos de relacionarnos o de estar en la Ley (y más allá de la Ley), en los códigos. En uno se trata de transgredirlo hasta la apatía y, en otro, de observarlo hasta el absurdo. En ambos casos estaríamos erotizando la moral y jugando con la dialéctica de la observación-transgresión, que hace, en el límite, mutar el sentido de la propia Ley. La perversión es siempre transgresión en este desplazar el sentido

[511] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 170: "*El animal vive atado corto al poste del instante, feliz -nos dice Nietzsche. El hombre no, el hombre habita en la demora de lo que acaba de ocurrir, en la memoria inmediata, unas milésimas en diferido y sin remedio. El instante le queda siempre, casi siempre, del otro lado*". Ver también p. 171, en la que se habla del instante del olvido que el ser humano necesita para comprender de pronto y fugazmente, eso anterior a la representación, eso que vive en la inmediatez del instante. Asimismo, acudir a pp. 190-192 en las que se compara la felicidad del animal con la expectativa del ser humano.

[512] Cfr. F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* p. 252 denomina "componentes d integración" a aquellas tramas que la sociedad constiuida inyecta en el inconsciente.





de las obligaciones y de las prohibiciones. Aunque el pervertir sádico de Bataille y el pervertir masoquista de Deleuze compongan mundos distintos, en ambos se trata de jugar con el lenguaje en el que está escrita la Ley y el discurso penal. Por diferentes caminos, ambos tratan de mostrar, como veremos, la pertenencia mutua de la Ley y la transgresión, su inmanencia y, por tanto, las limitaciones de las políticas de emancipación, basadas en el fortalecimiento de la conciencia y en la dialéctica de la oposición.

El erotismo es, en Bataille, una esfera que se abre allí donde una sobreabundancia vital es capaz de situarnos ante aquello que nos aterroriza, ante aquello por lo cual nos tememos a nosotros mismos, ante aquello que nos hace sentir indignos, para rebasarlo. El erotismo, dice Bataille, es la sexualidad avergonzada, que surge de nuestra relación religiosa con la Naturaleza, de la pérdida de la inocencia, es decir, del trabajo y de la conciencia de la muerte (es la condena de Adán y Eva: el erotismo, el sexo avergonzado, proviene de la experiencia de la prohibición y la trangresión). El ser humano no se define por la angustia ante aquello que le desborda y que lo desposee, sino por un deseo o, mejor dicho, un goce, en el que la supera: "*... la perturbación erótica inmediata nos da un sentimiento que lo supera todo; es un sentimiento tal que las sombrías perspectivas vinculadas a la situación del ser discontinuo caen en el olvido*"[513]. El ser humano tiene un deseo angustioso de hacer durar su individualidad para siempre, pero al mismo tiempo, no solo conoce la imposibilidad a la que, en este sentido, se enfrenta, sino que a este deseo le opone otro contrario: la búsqueda de la continuidad del Ser, para la cual habría que disolverse en él, es decir, morir: *"El único medio para acercarse a la verdad del erotismo es el estremecimiento"* [514]; *"Si es cierto que "diabólico" significa esencialmente la coincidencia de la muerte y del erotismo (...) no podremos dejar de percibir, vinculada al nacimiento del erotismo, la preocupación, la obsesión de la muerte"*[515]. Por eso se trata, no de un animal que ha dejado de serlo, sino de un animal, que habiendo dejado de serlo, disfruta inmensamente al sumergirse en una animalidad, vivida como proceso y nunca ya como resultado. La animalidad recuperada ya no es la pura animalidad: ya no tiene el sentido de la "libertad" sino el de la transgresión: "*La superación de una situación no es nunca un retorno al punto de partida. En la libertad está la impotencia de la libertad*"[516]. La transgresión permite experimentar, aunque acotadamente, las fuerzas dionisiacas: es una puerta de entrada al caos, a la invasión de flujos extraños del Afuera que, penetrándonos, nos descomponen. El ser humano no es libre porque es, en cierto sentido, religioso. Observamos en Bataille un concepto alternativo de libertad, en el que a ésta no se le opone la Naturaleza y su necesidad sino otro(s) hombre(s). Parece que el escritor francés al que estamos siguiendo, relaciona estrechamente la falta de libertad con el estado de sometimiento que cosifica al ser humano o que, en sentido marxista, lo aliena. Tal cosa no se produce en la Naturaleza, puesto que en ella (desde "su punto de vista") no hay sujetos ni objetos y, en ese mismo sentido, los diferentes entes no podrían relacionarse bajo esquemas de dominación. Entenderlo así, sería caer en indeseables antropomorfismos. Por esta

[513] G. Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. p. 29.

[514] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros*. Ed. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. p. 88.

[515] *Ibid.* p. 41.

[516] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 134.

razón, no podemos tampoco hablar de un sometimiento total de la humanidad: "*En particular, un hombre sólo puede ser una cosa con la condición de ser la cosa de otro hombre, y así sucesivamente, pero no de modo infinito. Llega el momento en que la humanidad misma, por más que tuviera hasta cierto punto el sentido de esa reducción a la cosa, tiene la obligación de realizarse; momento en el que, al no depender ya más ningún hombre de otro hombre, la subordinación general cobra sentido en aquel en cuyo provecho tiene lugar, al no poder este último ser subordinado a nada*"[517]. Cuando decimos que no hay en la Naturaleza relaciones de dominación, no queremos decir, obviamente, que lo que en realidad hay son relaciones de consideración, puesto que éstas pertenecen al mismo plano. También se rigen por la lógica de la dialéctica sujeto-objeto. Entender la sexualidad humana sería, en Bataille, comprender la esencia del erotismo, es decir, el movimiento de un animal "desnaturalizado", en el que se ha pervertido la sexualidad, no siendo ésta más naturaleza, sino búsqueda de la naturalidad perdida. Si en un principio pudiera parecer que nos alejamos de Deleuze, al hacer intervenir esta búsqueda que nos recuerda al viaje edípico hacia el paraíso perdido, notemos que, de nuevo se debe más bien a una cuestión estilística que de fondo. Cuando Bataille habla de la naturalidad perdida por el ser humano, habla, más bien, del corte ontológico que la conciencia impone a nuestra individualidad. Pero, igual que ocurre en Heidegger, en Bataille, ese corte, esa atomización, ese cierre sobre sí mismo que vive el ser humano, es, precisamente, el que lo capacita para hacer la pregunta ontológica por el Ser y por el pensamiento sin sujeto que nosotros hemos denominado Inconsciente.

Esferas como la razón, la consideración, la moral, etc., bloquean la verdad ontológica que revela la atracción sexual y que posibilita, correlativamente, la superación de lo personal. Esa verdad ontológica se puede expresar como crimen impersonal, inútil y sin beneficio, o sea, soberano[518], no subordinado a los resultados (así lo hace Sade que asocia la continuidad infinita a la destrucción infinita, tal y como muestra Bataille, así como Deleuze en su captación del spinozismo sadeano), cuyo sentido es la continuidad del Ser: "*... la vida alcanzaba su más alto grado de intensidad en una monstruosa negación de su principio*"[519].

Puesto que el erotismo es la sexualidad humana o, al menos, vivida desde la humanidad y, por ello, ritualizada, pervertida, necesitamos, para hablar de ella, advertir la deuda que tiene con el trabajo, con el lenguaje y con la religión, instituciones éstas que, limitando y cercando la sexualidad, han terminado por convertirla en una actividad erótica, en una aventura psicológica, en el sentido de cuestionamiento o pregunta por nuestra propia humanidad, que va a parar, mucho más allá, en vivencia antipsicológica, "experiencia" ontológica que nos aliena, en el mejor sentido del término.

[517] *Ibid.* p. 166.

[518] Cfr. Observemos que esta libertad soberana, de la que habla Bataille, no coincide con la concepción moderna de soberanía como autonomía sino que indica, más bien, una libertad que es tal en cuanto que inútil, en tanto que se elimina el cálculo y la instrumentalidad. Sería libertad soberana por hacer de la acción una acción que es fin en sí misma, que es estética, por hacer de la acción un éxtasis, un encuentro con la gratuidad. Para profundizar, podemos leer los artículos de Bataille recogidos bajo el título *Una libertad soberana*. Ed. Paradiso. Buenos Aires, 2007.

[519] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 186.





Se da, en el ser humano, una precomprensión del Ser pero si existe una dimensión humana privilegiada para ello, en la que casi tocamos la diferencia ontológica y la correspondencia entre diferencia y univocidad, esa es la dimensión erótica. Es así porque el erotismo celebra la vida en proximidad con la muerte. Esta proximidad con la muerte, que se opera cada vez que sucumbimos a la violencia sexual, dejándonos arrastrar por ella, tiene un sentido ontológico en tanto que "*para nosotros, que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser*"[520]. Recíprocamente, arrancar al ente de la discontinuidad, es decir, implosionar o explosinar (en todo caso: violar) su individualidad, es siempre algo caracterizado por una suma violencia. Pasar del estado normal al deseo erótico supone una disolución relativa de nuestro ser individuado. Reencontramos en Bataille, como podemos observar, al Freud de *Más allá del principio del placer* y al Deleuze de *Diferencia y repetición*. En resumen, nos veríamos con el funcionamiento de un Inconsciente que nos impulsa, desde la energía tanática, a la vivencia del Eterno Retorno del Ser de lo ente. Como veremos más adelante, en Bataille la muerte está, también, complicada con la vida, haciéndola, de hecho, posible.

La parte pasiva, el rol propio de la mujer que, al menos por razones económicas-histórico-sociales, no se ha constituido como sujeto en la medida en que lo ha hecho el hombre, es la que es esencialmente disuelta como ser discontinuo. Pero en la medida en que es disuelta, la parte activa, representado por el rol masculino, será también disuelta. Es como si un sujeto troceara un objeto y luego quisiera conectarse con cada uno de esos trozos. No podría hacerlo sin trocearse (desorganizarse) él mismo, ya operando un descentramiento para pasar a través de los trozos del objeto, ya haciendo que los trozos del objetos pasen a través de sí, transtocando su propia unidad orgánica. El hecho de desvestirse ya indica el paso a la apertura, es decir, la exposición de los orificios susceptibles de convertirse en conductos. Es lo mismo que cuando empalmamos dos cables: ambos pierden su discontinuidad a partir de la corriente eléctrica que los atraviesa. Esta apertura conlleva el sentimiento de obscenidad. Decíamos que el sujeto humano, con conciencia de sí, resulta de la introducción del tiempo del trabajo. Sin embargo, la estratificación laboral de la vida no se ha producido indistintamente sino que hubo una desigualdad palpable en la modalidad, según afectaran a uno u otro sexo. La mujer no ha estado igualmente dedicada al trabajo planificado ni a la violencia organizada. Por ello no se subjetivizó igual, sino "menos". Tiene la experiencia de estar como donada, como ofrecida, como túnel a otra parte, como posada por la que pasar, como algo despersonalizada. Así, la experiencia de cierta disolución no le es tan extraña. Su vida social no está, en tal caso, tan separada de su vida sexual. Ha tenido que vivir siempre en cierto erotismo y en cierta violencia caótica. Por ello, la presencia de la muerte le es más próxima, como más próxima le es la experiencia de la reproducción. Su cuerpo se ha conformado más a una especie de ser-para-la-invasión: lo siente más a menudo como habitado y descompuesto por materia extraña, como descubierto y "ensuciado" por fluidos ajenos. Así, el devenir-mujer deleuzeano, como aflojamiento de la sujeción, cobra todo su sentido. Según el grado de liberación sexual, se situará la transgresión en el consentimiento, o, si éste ha

[520] *Ibid.* p. 17.

sido normalizado, irá más allá para poder sentir la transgresión, fantaseando entonces con cosas como la violación: "*Si llega a faltar la posibilidad de la transgresión, surge entonces la profanación. La vía de la degradación, en la que el erotismo es arrojado al vertedero, es preferible a la neutralidad que tendría una actividad sexual conforme a la razón, que ya no desgarrase nada*"[521]. Sobre ella recae la violencia erótica. El hombre, sin embargo, al haberse constituido como sujeto, necesita un camino indirecto hacia el erotismo, un rodeo, una mayor transgresión respecto de la cotidianidad, dado que "*... un hombre no puede tener la sensación de que la ley se viola en él; por eso espera, aun teatralizada, la confusión de la mujer, sin la cual no tendría conciencia de estar ejecutando una violación*"[522]. Por otro lado, aunque el hombre necesite una mediación, en él, ya el paso de la normalidad (sujeción) a la sexualidad (apertura), supone un enorme cambio de intensidad. No es tan intenso en la mujer, que a veces, necesita una vuelta de tuerca más, una mayor violencia, real o imaginada, una mayor perversión que fortalezca el paso intensivo: "*...sin la evidencia de la transgresión, ya no experimentamos ese sentimiento de libertad que exige la plenitud del goce sexual. De tal manera que, a veces, al espíritu hastiado le es necesaria una situación escabrosa para acceder al reflejo del goce final (o, si no la situación misma, su representación buscada durante la cópula, como soñando despierto). Esta situación no siempre es terrorífica: muchas mujeres no pueden gozar sin contarse una historia en la que son violadas*"[523]. Encontramos, así, el fundamento del gusto por los juegos de dominación, que acompañan la escena de la sexualidad humana. La modalidad edípica no es sino un determinado agenciamiento: una teatralización socialmente adaptada de esta violencia erótica. Es solo un ropaje dialéctico, una mediación, que hace que la experiencia de la disolución sea más soportable, más inteligible. El agenciamiento edípico de la violencia erótica no es más què una desviación que amortigua el momento trágico de la presencia de la muerte. No solo ocurre en el terreno de la sexualidad sino que es de lo más habitual que, ante la amenaza inminente de la muerte, respondamos con recuerdos de infancia. En cambio, en el erotismo, tras la aparente dominación edípica, hallamos todo lo contrario: la suspensión de la Ley del padre, el impulso de romper el límite mediante el exceso. En este sentido, creemos que Bataille es más freudiano que lacaniano. Aquí podríamos encontrar el sentido de la inyección edípica que Deleuze denuncia en el capitalismo. Como veremos, Deleuze afirma, en *El Anti Edipo*, que la escena edípica no es más que un producto social y de la conciencia, para hacer discurrir la energía inconsciente por terrenos prediseñados y controlados por el poder. Edipo no expresa el deseo inconsciente sino que sería, precisamente, una captura del mismo que lo hace circular por el pequeño reducto familiar, acortando así su potencia. El erotismo de Bataille es el campo del simulacro, correspondiendo así con el espacio que Deleuze quiere abrir con su perversión del platonismo.

Dice Bataille que el erotismo "*es la aprobación de la vida hasta la muerte*"[524]. Cuando decimos que el erotismo es privativo del ser humano, no queremos decir que la

[521] *Ibid.* p. 146.
[522] *Ibid.* p. 140.
[523] *Ibid.* p. 113.
[524] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. p. 15.





sexualidad natural, en la que se pone en juego la reproducción, no exprese, de por sí, el juego ontológico de la vida y la muerte, más allá del principio del placer, sino que, solo en el movimiento del erotismo, se presenta a la conciencia, aunque únicamente fuera de forma negativa, es decir, bajo la sensación del vértigo: "*El erotismo del hombre difiere de la sexualidad animal precisamente en que moviliza la vida interior.* El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser"[525]. La reproducción sexual, explica Bataille, como sabemos, implica la muerte de los seres discontinuos que son los progenitores, tanto como la reproducción asexual. Lo que ocurre es que, mientras en esta última, la muerte del "progenitor" coincide, en su efectuación, con el nacimiento de los dos (o más) organismos nuevos, en la primera se da una prórroga. Si pensamos en los organismos que nos componen, podremos ver también en ellos, individuos, es decir, seres discontinuos que, al igual que nosotros entran en relación unos con otros, formando nuevos seres en los que ya no subsisten o, al menos, no lo hacen sin cambiar de naturaleza. Algo análogo a lo que ocurre en la fusión de óvulo y espermatozoide, encontramos en la unión sexual de nuestros cuerpos. En este sentido, Bataille no presta ningún privilegio ontológico a los diferentes entes, ni por el tamaño, ni por la modalidad ni por ninguna otra cosa. Se acerca a la concepción spinozista del cuerpo y la singularidad, a partir de la cual una persona será un indiviuo (con un adentro y una disposición infinitesimal de cuerpos que caen bajo su configuración) tanto como una mota de polvo lo es. La desigualdad se da solo al nivel de la potencia en acto de cada uno, según la cual el individuo desplaza sus límites, en la expansión por la fortaleza, o en el repliegue por la debilidad. En la reproducción está implicada la muerte y en el erotismo hay una fascinación por la muerte, de la cual Sade, el vampiro y la enfermedad venérea, son formas extremas.

Como en Freud, en Bataille hay una intimidad entre la amistad y la eroticidad. Una es prolongación o introducción de la otra. La pasión erótica introduce promesas de felicidad, de fusión total, ya que para el amante, el ser amado equivale a la verdad del Ser, pero también la angustia de su imposibilidad, la angustia de saber que la conquista definitiva de esa continuidad no se da sino en la muerte: "*Si la unión de los dos amantes es efecto de la pasión, entonces pide muerte, pide para sí el deseo de matar o de suicidarse. Lo que designa a la pasión es un halo de muerte*"[526].

Para la ciencia y el psicoanálisis, la prohibición es tratada como patológica e irracional. Por ello, quieren que la prohibición sea tratada objetivamente. Sin embargo, la ciencia, dice Bataille, proviene de la misma prohibición que tilda de irracional. La ciencia pertenece al campo del trabajo y del lenguaje, es decir, del campo que ha expulsado la sexualidad, la perturbación, para poder funcionar, para poder establecer la claridad y la distinción. Por eso, Bataille afirma que no puede haber ciencia del erotismo, puesto que, para ello, la conciencia debiera hacerse cargo, precisamente, de la violencia que hubo de ser prohibida para su aparición: tendría que mirar aquello que hubo de ser negado en su nacimiento, es decir, tendría que levantar las prohibiciones sin las cuales no existiría[527]. Solo la transgresión funciona como *ratio cognoscendi* de

[525] *Ibid.* p. 33.
[526] *Ibid.* p. 25.
[527] *Ibid.* p. 42.

la prohibición interiorizada e inconsciente que habría posibilitado la conciencia. Veamos entonces que, a pesar de lo que pudiera parecer superficialmente, Bataille no propone la transgresión como programa político de liberación, ya que sabe muy bien que la transgresión ya está prevista e, incluso, organizada, por la Ley. La transgresión, simplemente, sirve para señalar lo forcluído para el nacimiento de la realidad subjetiva de la conciencia. Así, la fiesta no implica, necesariamente, una vía para la revolución social y política, sino solo la condición de posibilidad de la experiencia ontológica que el ser humano ansía.

Frente a la fiesta, el mundo de la ciencia pertenece al mundo del orden y al tiempo pulsado, propios del trabajo. El trabajo es la actividad humana que dio lugar a la razón, al modo de pensamiento y al intelecto que caracterizan al ser humano como tal. No solo nos basamos, para afirmar esto, en la muy conocida explicación darwiniana, popularizada además por Engels y otros, referida a la construcción del cerebro humano en base a la desterritorialización de la mano, devenida herramienta, sino también, en las consecuencias efectivas de la organización del tiempo de trabajo. Las exigencias aparejadas a una producción eficiente, están altamente relacionadas con las técnicas de disciplina y regularidad. En el mundo del trabajo, la cuestión es reducir el azar, o sea, los efectos no esperados, al mínimo, y ello implica una importante performación del tiempo, introduciendo en él, ritmos, duraciones, regularidades, repeticiones, asociaciones. La economía política, desde que existe, se ha esforzado en hacer del tiempo la medida del valor, para lo cual se hace necesario forzar una intensa reducción de la idea de tiempo, por un lado, y de la idea de valor, por otro. Todo esto repercute al modo de pensamiento humano, profunda e irremediablemente. Es así como se constituye lo que denominamos Razón. Incluso estaríamos en disposición de afirmar que la Razón es una imagen concreta del pensar: la que lo hace girar en torno a la búsqueda del tiempo útil. Así, en este contexto, todo debe estar específicamente diferenciado, ocupando cada cosa (incluidas las personas) el lugar que le corresponde y evitando el caos y las mezclas improductivas: "*El trabajo exige un comportamiento en el cual el cálculo del esfuerzo relacionado con la eficacia productiva es constante. El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o, más generalmente, en el juego*"[528]. Así, el trabajo implica razón y excluye el desperdicio inútil de todo tipo de energía, de tal modo que el mundo del trabajo organiza nuestras disposiciones, pensamiento y expectativas, de modo que vivamos reduciendo las posibilidades de que acontezca lo inesperado. En la linea freudiana, de la teoría de la plasticidad libidinal, que fundamenta su concepción de la sublimación, Bataille afirma: "... *todo hombre dispone de una cantidad limitada de energía, y si dedica una parte de ella al trabajo, le falta para la consumación erótica, que se ve disminuida en la misma proporción. Así, la humanidad, en el tiampo* humano, anti-animal, *del trabajo, es la que nos reduce a cosas y la animalidad es entonces lo que preserva en nosotros el valor para sí mismo de la existencia del sujeto*"[529]. Si tenemos en cuenta que ese tipo de acontecer, cuyas condiciones son, por ejemplo, el debilitamiento del tiempo cronológico, la apertura a composiciones inesperadas y la disponibilidad para invasiones de fuerzas que nos son, en principio, extrañas, es el que caracteriza la experiencia del Ser, entenderemos, que la Razón, sea instrumental, sea moral, se haya muy lejos de contribuir con una sensibilidad ontológica. El trabajo es el reino de lo óntico y funciona armónicamente, a base de expulsar fuera de sí cualquier tipo de "misticismo" o nostalgia de continuidad. La violencia del arrebato sexual debe quedar, pues, fuera de juego, así como el sinsentido de la muerte. El agua ha de mantenerse en su cauce. Es cierto, sin embargo, que si bien la ciencia parece estar consentida a partir de la lógica disciplinaria del trabajo, funcionando, entonces, de acuerdo a ese esquema de la temporalidad y expectación cronológica (principio de causalidad) y de acuerdo a una educación teórica y discreta de la percepción (claridad, distinción, aislamiento de variables, dialéctica objeto-sujeto...), también hallamos en el espíritu científico, la búsqueda de una eternidad que no podemos hallar en los entes individuales que nosotros somos. En este sentido es en el que los griegos conceptuaban el conocimiento, ese lujo ocioso e inútil que era la ciencia y mediante el cual, acompasábamos nuestra alma con el alma del universo, y nuestro pensamiento finito, con el Pensar infinito y eterno sel Ser. Ahora bien, el concepto de ciencia ha variado, y también aquello que se entiende por vida contemplativa y por vida científica: la ciencia ya no es puro lujo, en la medida en que la inutilidad que la convertía en bien supremo, está, en gran medida, conjurada. Los cauces de la ciencia se encuentran ahora estrechamente cercados, habiendo llegado a ser una actividad bastante burocratizada y castrada en base a los proyectos de financiación-inversión que la permiten y a la esperanza de beneficio, ya lucrativo, ya "social". Los planos que distingue Bataille, al oponer el mundo erótico al mundo del trabajo, bien podrían expresarse, por las características que les ha dado, con la diferencia deleuzeana entre lo molecular y lo molar, entre lo perteneciente al tiempo de *aion* y lo perteneciente al tiempo cronológico.

La sexualidad erótica, en tanto que opuesta al trabajo, no puede ser desvelada mediante el esfuerzo científico o filosófico. En cierta medida, son esferas inconmensurables. Mencionemos algunas causas: 1) Dificultad de cuantificación y reducción a datos científicos; 2) Rechazo de la animalidad como impulsor del nacimiento de la conciencia científica que expulsa, por tanto, estos contenidos de su seno; 3) Imposibilidad de observación externa, dado que las escenas sexuales ponen al observador en situación de participación, por su carácter contagioso; 4) Relaciones de sustracción entre la sexualidad y la conciencia: "*Por el trabajo nos ha sido dada la conciencia clara y distinta de los objetos, y la ciencia siempre ha seguido siendo la compañera de las técnicas. La exuberancia sexual, por el contrario, nos aleja de la conciencia: atenúa en nosotros la facultad de discernimiento*"[530]. Recordemos entonces que la única vía de acceso al conocimiento del erotismo es la propia experiencia erótica que llega a la conciencia en forma travesura. La transgresión se conforma, así, como condición de posibilidad del conocimiento en este ámbito particular. Sin embargo, difícilmente podríamos negar que este conocimiento se abre paso por y entre la confusión.

El mundo del trabajo implica eliminar, en su seno, toda violencia. Tanto la muerte como la sexualidad aparecen como signos de violencia, es decir, de desorden, de

[528] *Ibid.* p. 45.
[529] *Ibid.* p. 164.
[530] *Ibid.* p. 167.

arracionalidad, de anulación de la existencia discreta o individual. La sexualidad y la muerte son, ambas, amenazas para la integridad del sujeto, ya que lo desarman, de modo temporal y de modo definitivo, respectivamente. Sin embargo, el mundo del trabajo, para lograr sostenibilidad, necesita un afuera, ya que si la prohibición fuera únicamente represiva, correría el peligro de implosionar. Bataille parte de la idea de que la violencia no puede ser conjurada o totalmente eliminada. De hecho los sistemas de pensamiento (y sus modos de vida correlativos) dedicados a cruzadas contra la violencia, resultan en la violencia más fría y cruel: la violencia autocomplacida y autojustificada, lanzada a una batalla sin fin contra todo aquello que no se reduzca a su modelo de paz, es decir, a la asunción de su victoria. El cristianismo supone un programa de ese estilo, pero también el Estado moderno. No hay, para Bataille, expectativa más errónea que la de un mundo sin violencia. La vida supone un exceso de energía, una especie de sobreabundancia, que se manifiesta en forma de violencia. La humanidad se define precisamente por la superación de la angustia asociada a la violencia, a la muerte, a la podredumbre, al desorden, a la obscenidad: "*El juego de la angustia es siempre el mismo: la mayor angustia, la angustia que va hasta la muerte, es lo que los hombres desean, para hallar al final, más allá de la muerte y de la ruina, la superación de la angustia*"[531]. Esta superación recibe el nombre de "exuberancia". Así, la prohibición no prevé solo la observancia de la norma sino que también funciona como incitación, previendo, para ello, la excepción. Siguiendo la concepción fruediana de la prohibición, de *Tótem y Tabú* y de *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Bataille afirma que se establecen, en la vida social, ciertas condiciones, bajo las cuales, la transgresión de la norma no es únicamente permitida, sino también exigida. Pensemos en la guerra, fenómeno que, primitivamente, no era más que "exuberancia agresiva", puro lujo alejado de la utilidad[532], o en la fiesta, de la que hablamos rápidamente. Del mismo modo que la violencia, la prohibición no la impone la razón sino la sensibilidad. De ahí que la génesis de la moral esté inserta en un juego de repugnancia y atracción. La génesis de la moral es, de por sí, un fenómeno religioso en cuanto que sistema de prohibiciones que señalan, por vía negativa, lo sagrado, lo totémico, lo que se teme y adora a un tiempo, lo que atrae y repele, en una misma operación de fascinación. La sociedad humana se define, más que por una estricta observancia de la prohibición, por la transgresión organizada de la misma. Así, la vida humana es religiosa debido a la presencia de una dimensión religiosa, de lo sagrado, que se introduce para oponerse complementariamente, a la vida profana que es el trabajo. Lo sagrado de la vida humana es la fiesta, es una lógica improductiva que asegura la inutilidad y celebra la dilapidación característica de la naturaleza. El ser humano rinde tributo a la naturaleza, consumiendo con desbordante prodigalidad los recursos acumulados en el tiempo de trabajo. El momento culminante de la fiesta es el sacrificio, en el cual la muerte del individuo aparece como signo de vida, como grieta que deja paso a lo ilimitado. El sacrificio introduce convulsión, es decir, desterritorialización de los órganos, del mismo modo que ocurre en el erotismo, vivencia en la cual, ciertos órganos se animan con una violencia que ni la razón ni la voluntad, dimensiones adscritas al

[531] *Ibid.* pp. 92-93.
[532] *Ibid.* p. 81.





organismo en tanto que unidad, pueden controlar. Se convierten en objetos parciales que escapan a la servidumbre del cuerpo orgánico. Lo que se pone, entonces, en juego, es un desbordamiento de energía en favor de una composición que supera la individualidad personal. Se trata de una donación que hace el amante, quedando éste expropiado. Así, la sexualidad compondría un plano de desorganización del cuerpo como la que propone Deleuze, ya que lo que plantea Bataille es que la sexualidad humana es siempre perversión, dado que pone en juego las partes del cuerpo como objetos parciales.

Cuando hablamos de transgresión organizada, lo hacemos para subrayar la no correspondencia de la misma con algo así como la libertad, si tal cosa es posible aún para el género humano. La libertad primaria es la libertad propia de la vida animal. Esta libertad supone una inocencia que el ser humano ha perdido de manera irreversible. De hecho, la responsabilidad humana pasa, necesariamente, por este reconocimiento. La libertad animal es un camino indefinido de ida, mientras que la transgresión humana es un camino de vuelta, una recuperación, imaginaria y provisional, de la animalidad perdida. En este movimiento que es la transgresión, la norma se viola al mismo tiempo que se preserva. Se trata de una búsqueda de la animalidad dispuesta a consolidar la humanidad. Es la síntesis entre hombre y animal. Este devenir-animal del hombre abre el mundo de lo divino, siendo lo divino un dejarse arrastrar por el impulso hacia la continuidad, "*una ciega violencia que se reduce al desencadenamiento, que goza de ser ciego y de haber olvidado*"[533]. Este movimiento de la transgresión dirigido hacia una animalidad irrecuperable, se manifiesta paradigmáticamente en el erotismo. El erotismo es a la sexualidad como la crueldad a la agresividad: algo meditado por parte de un espíritu resuelto a franquear los límites para luego volver a la estabilidad: "*... en el extremo queremos resueltamente lo que pone en peligro nuestra vida*"[534]. En cuanto se tiene la fuerza suficiente para soportar ciertos afectos, uno se abandona a ellos. Spinoza y Nietzsche defendieron un modo de vida basado en la intensidad y en el aumento de nuestra capacidad de afectar y de ser afectados como criterio. Nietzsche se refería a ello como un "caminar por los bordes". No obstante Spinoza no creía, como Bataille, que el ámbito de la sexualidad humana, tuviera dicho potencial. También es cierto que Spinoza no advertía la dimensión erótica de la sexualidad. La experiencia del Ser, en Spinoza, o lo que es lo mismo, alcanzar el tiempo de la eternidad, tenía como condición, el conocimiento esencial y de éste, no hallaríamos nada en la simpleza del acto sexual ni en el pensar sobre la muerte. Bataille, sin embargo, ve en la sexualidad y en la muerte, la expresión de la univocidad del Ser y del pluralismo modal. En el ser humano, la conciencia erótica de la sexualidad, hace que ésta sea vivida como forma de despersonalización que nos permite experimentar ontológicamente. Por ello, encontramos en Bataille, la pista de la formulación deleuzeana de las máquinas binarias, como punto de enlace entre el cuerpo sin órganos y los objetos parciales. Bataille presenta una visión de la sexualidad como fenómeno que, vivido humanamente, es decir, vivido desde la conciencia de la muerte, nos revela, sensualmente (estéticamente) una "verdad ontológica".

[533] *Ibid.* p. 111.
[534] *Ibid.* p. 91.

La sexualidad y la muerte no estarían, según Bataille, ligadas solo por su carácter violento sino que existen, entre ambas, relaciones más íntimas, que podríamos denominar de co-pertenencia, en tanto se suponen la una a la otra: "*La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro. La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace un lugar; luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las substancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres*"[535]. De este modo, Bataille inicia en su obra *El erotismo*, un análisis que parte de la reescritura de Anaximandro y que eleva un estudio, que en principio parecía meramente antropológico, hasta el estatuto de ontología, de una ontología de altura que se hace cargo, nuevamente, de la diferencia ontológica. Reescribir a Anaximandro supone recoger su famosa sentencia recogida por Simplicio y que dice así: "*El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer,* "según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo", *como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos*"[536]. Anaximandro postula el *ápeiron*, lo ilimitado, como principio y elemento de los entes, que no envejece y rodea todos los mundos. La interpretación de la sentencia de Anaximadro por parte de Nietzsche en *La filosofía en la era trágica de los griegos,* venía a decir que los entes sufren un castigo debido a la culpa en la que incurrieron al separarse del todo para configurarse como individuos definidos y concretos, diferenciados. Pero Gadamer nos avisa, en *El inicio de la filosofía en Occidente,* de que tal interpretación no se puede sostener, puesto que proviene de una lectura basada en el texto en el que faltaba la expresión "unos a otros"; pero a partir de la restitución del texto completo, la significación del pasaje es muy diferente: se está haciendo referencia a la relación de los opuestos y a su trabazón recíproca y así, la formulación de Anaximandro trataría del equilibrio, de la perpetua compensación que se da en el universo, y de que todo predominio de una tendencia acaba siendo suplantada siempre por la tendencia opuesta. Así, el *ápeiron* no es un todo, del que se van separando, es decir, a partir del cual se definen o toman forma concreta sus partes, sino aquello que al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene principio ni fin. Así, el Ser sería el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito. En este punto, Heidegger habría observado que la temporalidad es el rasgo distintivo del ente y el problema para articular la periodicidad del ser con el ilimitado *ápeiron* se soluciona si dejamos de tomar el *ápeiron* como substancia infinita y entendemos que lo que quería decir Anaximandro es que el inicio de los entes consiste en no tener inicio alguno, puesto que el ente se mantiene en su perpetúa periodicidad. Si tenemos en cuenta la co-pertenencia entre Ser y tiempo, veremos que se implica el *Aion* o tiempo de la eternidada, pero también el *Kairos*, tiempo de la oportunidad aplicado al tiempo en el que la cosa es: mientras la cosa es, ése es su tiempo. La co-pertenencia entre Ser y tiempo aparece reeditada, por Bataille, como co-pertenencia entre sexualidad y muerte[537]: "*Si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que*

[535] *Ibid.* p. 59.

[536] G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 177.

[537] Cfr. Para ver, brevemente, la reescritura de Anaximandro en otros pensadores: B. Castellanos: "Comentario a *Tiempo y Ser* de Martin Heidegger" en Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas, nº 23 (2009.3).





*opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser*"[538]. De este modo, se forma, para la percepción y para el pensamiento, un aire de familiaridad entre la corrupción (descomposición en objetos parciales) y la sexualidad (recomposición de objetos parciales en favor de una nueva unidad). Con la fiebre sexual, entra en crisis el aislamiento conservador ("*Morir puede asumir el sentimiento activo de una conducta en la que se soslayan las prudencias que nos impone el miedo a la muerte*"[539]; "*Vivir en el instante (...) es morir para sí, o al menos vivir familiarizado con la muerte*"[540]), debilitándose y poniéndose en cuestión el sentimiento de sí (en el ser humano, también la conciencia de sí dado que la personalidad estaría como muerta y, con ella, el comportamiento socialmente codificado) o experiencia de dentro, propia de cualquier partícula o mónada (singularizada por un *conatus*, deseo o perseverancia en el ser), y se fortalece el sentimiento de continuidad, aún a riesgo del dolor y de la muerte: "*... en la sexualidad, el sentimiento* de los otros, *más allá del sentimiento* de sí, *introduce entre dos o más una continuidad posible, opuesta a la discontinuidad primera. En la sexualidad, los* otros *ofrecen continuamente una posibilidad de continuidad, amenazan sin cesar, proponen todo el tiempo un desgarrón en la vestimenta sin costuras de la discontinuidad individual*"[541]. Bajo el dominio de la violencia, los individuos asociados por la conexión sexual, comparten el estado de crisis señalado anteriormente, que los pone, a ambos, fuera de sí, es decir, abiertos a la continuidad. En el animal también ocurre todo esto. Sin embargo, este momento de máxima intensidad es también insignificante, en cuanto que no pasa a la conciencia, es decir, en cuanto que, pasado el acto sexual, la discontinuidad (la individualidad) de ambos está intacta. No queda, como en el ser humano erótico, un interrogante abierto. Este interrogante, que define al erotismo, se abre paso a través de la conciencia de la muerte. Este interrogante equivale a la pregunta ontológica de la que habla Heidegger. Un ser que conoce la necesidad con la que se precipitará a la muerte, afirma Bataille, vive la sexualidad como revelación de un abismo tal: "*La angustia mortal no inclina necesariamente a la voluptuosidad, pero la voluptuosidad, en la angustia mortal, es más profunda*"[542]. Al mismo tiempo, hallamos en el erotismo y en la excitación sexual un deseo de morir que deviene deseo profundo e intenso de vivir, es decir, de vivir en el límite: "*Es el deseo de vivir dejando de vivir o de morir sin dejar de vivir, el deseo de un estado extremo...*"[543]. Inversamente, "*lo que pone freno a la seducción inmediata siempre es el afán de un porvenir, sórdido o no*"[544]. De todas maneras, este afán, esta vuelta al equilibrio, es lo que asegura la reiteración de la vida sensual. Y es que la sexualidad

[538] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 65.

[539] *Ibid.* p. 238.

[540] *Ibid.* p. 239.

[541] *Ibid.* p. 108.

[542] *Ibid.* p. 111.

[543] *Ibid.* p. 245.

[544] *Ibid.* p. 241.

humana aparece en Bataille como linea de fuga y como tal, le corresponden sus peligros: los agujeros negros de una sensualidad destructora que introduciría una pendiente hacia la degradación. Deleuze afirma que las líneas de fuga deben tener camino de vuelta. Bataille habla de elasticidad para referirse a algo parecido[545].

El erotismo viene dado por una sexualidad vivida como transgresión, como fiesta, como ruptura con los códigos sociales y con el propio yo: "*Hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales. El erotismo deja entrever el* reverso *de una fachada cuya apariencia correcta nunca es desmentida; en ese* reverso *se revelan sentimientos, partes del cuerpo y maneras de ser que comúnmente nos dan* vergüenza"[546]. Hemos de repetir que cuando Bataille se refiere a la transgresión, no pretende llamar con ella a la emancipación. La transgresión sería, tan solo, descodificación pero descodificación prevista y organizada por el propio orden social. Bataille no llama a la transgresión como modo de revolución político-social sino que la reconoce como reverso del orden y del código, reverso que nos permite, mediante una experiencia, abrir el interrogante ontológico propio del ser humano. El punto en que erotismo y religión se encuentran es precisamente este que hemos referido: la fiesta. No conocemos más fiesta que la religiosa: "*Las prácticas dionisiacas fueron primero violentamente religiosas, fueron un movimiento exaltado, un movimiento extraviado (...) Esencialmente, el culto a Dionisos fue trágico y, al mismo tiempo, erótico y estuvo sumido en una delirante promiscuidad...*"[547]; "*Tenemos la costumbre de asociar la religión a la ley y la razón. Pero si nos atenemos a lo que,* en su conjunto, *fundamenta las religiones, deberemos rechazar este principio. Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis*"[548]. Casi podríamos decir que en la fiesta obtenemos la inmanencia de lo religioso. Veamos los aspectos fundamentales que caracterizan tal acontecimiento: 1) Desde el punto de vista antropológico, la fiesta aparece como el necesario revés de la Ley, un revés, no obstante, interno, dispuesto o inherente a la propia Ley. Es la transgresión que confirma la Ley. Es, también, el lugar de las transacciones, el lugar en el que se fijan una serie de condiciones que posibilitan el levantamiento, siempre temporal y contextual, de la prohibición. Así, por ejemplo, la celebración de una boda se identifica con el ritual a cambio del cual, queda en suspenso la prohibición que recaía sobre la sexualidad y la vida erótica. No es que solo el sexo exterior al matrimonio sea una transgresión sino que el propio acto del matrimonio es una transgresión y, como tal, pautada y prevista por la Ley. Según había afirmado Freud en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, hay un tremendo parecido entre los ceremoniales religiosos y los rituales compulsivos y repetitvos que caracterizan el proceder de un sujeto bajo los impulsos de una neurosis obsesiva, en la cual, parece ponerse en juego una dimensión "sagrada" al intervenir la minuciosidad y la angustia. La neurosis obsesiva y el ritual religioso funcionan mediante el simbolismo, en el cual, una cosa vale por otra, y cuya significación es difusa-

[545] *Ibid.* p. 249.
[546] *Ibid.* p. 115.
[547] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros. op.cit.* p. 86.
[548] *Ibid.* p. 90-91





mente conocida. Ambos responden, además, a un mismo movimiento: la prohibición y el levantamiento de la misma en virtud de un ceremonial prescrito. Son modos de gestionar la tentación, el deseo, y la culpa, la mala conciencia. Puesto que la esfera sexual y la violencia han sido las más sujetas a prohibición y las más sometida a represión, se convierten en el núcleo del deseo y de la culpa. El ceremonial aparece como desplazamiento, como amortiguación, como modo controlado de permitir que tales deseos se exterioricen, es decir, como permisos. Así, nos encaminamos, en los dos casos, de la prohibición a la excepción y del permiso a la penitencia, que nos devuelve, otra vez, a programas rituales. Freud cree que, primitivamente, las renuncias religiosas fueron cesiones a la divinidad y así, la prohibición quedaba en pausa cuando se la transgredía en nombre de la divinidad. La única diferencia entre neurosis obsesiva y ritual religioso, estaría, en la privacidad de la primera, frente al carácter comunitario de la segunda, lo cual conduce a Freud a afirmar que la neurosis es una religiosidad privada mientras que la religión es una neurosis universal. Bataille toma consideraciones semejantes como punto de partida, si bien la dimensión religiosa es tratada de un modo más profundo, considerando la verdad humana que revela, y no ya como neurosis, a no ser que la neurosis fuera considerada como modo auténtico de la vida humana y no como impostura; 2) Desde el punto de vista económico, la fiesta es la conjuración del excedente, de eso que Bataille denomina "parte maldita". Como vimos anteriormente, el movimiento vital y la producción, conllevan, siempre un excedente difícilmente gestionable: "*El goce material, en principio, es contrario al incremento de las riquezas. Pero el incremento de las riquezas es (...) contrario al placer que tenemos derecho a esperar de ellas. El aumento de las riquezas conduce a la superproducción, cuya única salida es la guerra*"[549]. Lejos de plantearse una teoría económica considerada como reflexión acerca de la distribución de recursos escasos, es decir, una economía centrada en la necesidad, se plantea en Bataille, una teoría económica entendida como búsqueda del canal más adecuado para vehiculizar el inevitable excedente. Se trataría, entonces, de una economía centrada en el deseo: no en el uso sino en el abuso, no en el consumo sino en la consumación. Todos los canales de consumación parecen encontrar un límite (el crecimiento o la reproducción acaban multiplicando el excedente hasta llegar a conducir el hábitat hacia la forma de olla a presión), no habiendo, finalmente, más salida que el puro derroche sin sentido, dilapidación inútil que no recaiga en el círculo acumulativo. Tal es la prodigalidad propia de la sexualidad erótica y de la violencia gratuita, siendo, por ello, los elementos co-pertenecientes y propios de la fiesta: "*... en el trance de la fiebre sexual (...) gastamos nuestras fuerzas sin mesura y a veces, en la violencia de la pasión, dilapidamos sin provecho ingentes recursos*"[550]. En el mismo sentido, continua Bataille más adelante: "*Queremos sentirnos lo más alejados posible del mundo en que el incremento de recursos es la regla (...) Queremos un mundo invertido, queremos el mundo al revés. La verdad del erotismo es la traición*"[551]; 3) Desde el punto de vista ontológico, podríamos decir que la fiesta es ese evento en el que se celebra la naturaleza, al tiempo que se la imita. Es el momento de la

[549] *Ibid.* p. 187.
[550] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 176.
[551] *Ibidem.*

trangresión y del crimen, del exceso y de la pérdida de conciencia. Es el momento de convocar una "no-lógica" natural, una caótica, en la que el exceso de energía vital se equilibra, sin cálculos, con la muerte incomprensible, con la muerte diseminada a lo largo de cada minúsculo espacio y de cada instante de tiempo. Siendo puro arte efímero, en la naturaleza se suceden, felizmente, creación y destrucción, sin falta de consentimiento ni de significancia humana. El erotismo es festivo en la medida en que se sitúa en la otra cara del orden: en el caos, en el que prohibición y prescripción, descomposición y mezcla, amo y esclavo, ganancia y pérdida, se funden y se confunden: "*No era por azar que en las orgías de las saturnales se invertía el orden social mismo, con el amo sirviendo al esclavo y éste acostado en el lecho de aquél*"[552]. De este modo, el trabajo, en la medida en que expulsa de su ámbito la sexualidad y la muerte, muestra una de las vías por las que el ser humano rechaza y desprecia a la naturaleza, naturaleza, sin embargo, reaprehendida en la fiesta, que expulsa de su ámbito al trabajo. Como podemos comprobar, Bataille está estableciendo el erotismo humano como uno de los campos privilegiados para experimentar el debilitamiento de la conciencia o, lo que es lo mismo, para posibilitar un devenir-inconsciente. Así, el Inconsciente tampoco es, en Bataille, planteado como inconsciente psicológico ya que el Inconsciente se presenta, precisamente, en la composición de cuerpos que desorganiza la individualidad. El Inconsciente se experimenta, para el sujeto, como esa pulsión de muerte que lo conduce a la vivencia de la continuidad y, con ello, a la vivencia ontológica. Esa experiencia pasa después a la conciencia en forma de interrogante. Si bien aún no se está planteando el Inconsciente como promesa de lo nuevo y como instancia revolucionaria, sí está apareciendo, en Bataille, el Inconsciente como instancia ontológica. A su vez, el deseo aparece como pulsión de muerte, es decir, como deseo del Ser, como deseo de deconstrución. Este deseo de continuidad conduce a la vivencia del cuerpo sin órganos recorrido por una vibración. De esta menera se encontrarían dos espíritus nietzscheanos como son Bataille y Deleuze.

Según expone Bataille, la religión cristiana sería la más alejada de la religiosidad primitiva, aunque religión, no obstante. El cristianismo es una religión en cuanto que se dedica a lo divino, que es la esencia de la continuidad: "*El cristianismo nunca abandonó la esperanza de acabar reduciendo ese mundo de la discontinuidad egoísta al reino de la continuidad inflamado de amor*"[553]. Sin embargo, esa continuidad anhelada se promete, en el cristianismo, escatológicamente, como *telos*, como fin de la historia, como resolución de todo conflicto y de todo antagonismo. A partir del cristianismo, empezamos a creer que no hay advenimiento posible del amor, de la composición, si no es a condición de conjurar la violencia para siempre. Lo positivo, tanto para Bataille como para el posterior pensamiento postestructuralista, de la religiosidad primaria es la asunción de una inagotabilidad e inevitabilidad de la violencia: "*... una humanidad que se creyera ajena a estas actitudes, rechazadas por el primer movimiento de la razón, se volvería mustia y se vería reducida a un estado similar al de los ancianos (...), si no se comportase, de vez en cuando, de un modo perfectamente opuesto*

[552] *Ibid.* p. 119.
[553] *Ibid.* p. 124.





*a sus principios*"[554]. El rechazo de tal asunción nos conduce, irrevocablemente, a un incremento en la crueldad de la violencia: a la violencia justificada, perversa y autocomplacida, que caracteriza a la violencia contra los violentos, bajo el chantaje de la armonía prometida: "*Por regla general, el verdugo no emplea el lenguaje de la violencia que ejerce en nombre de un poder establecido, sino el del poder que aparentemente lo excusa, lo justifica y le da una razón de ser decorosa*"[555]. El verdugo, añade Bataille, usa el lenguaje del Estado. Esta diferencia entre una violencia primaria y una violencia reactiva y meditada correspondería a la diferencia deleuzeana entre máquina de guerra y máquina de Estado. La máquina de Estado está dedicada a canalizar la violencia primaria propia de las máquinas de guerra y rentabilizarla o volverla en su propia contra. Todavía encontramos otro elemento fundamental más que aleja al cristianismo de la religiosidad primaria. Se trata, de nuevo, de una reducción o rebajamiento de la esfera de lo sagrado, que se produce por medio de un olvido ontológico, a partir del cual viene a representarse el Ser como agotable por lo ente. El cristianismo trata de resolver la paradoja por la cual el ser humano rehuye la muerte, resguardándose en su individualidad, al tiempo que se lanza hacia ella por el impulso de continuidad. Pero la religiosidad es la dimensión que aparece, precisamente, en esa grieta y así, al querer cerrarla, el cristianismo mellará su propio carácter religioso. La trampa del cristianismo está en que, tratando de conquistar una continuidad que burle la muerte (muerte que es siempre violencia), va a imaginar la continuidad (en el tiempo) de lo que es discontinuo (en el espacio): "*Redujo lo sagrado, lo divino, a la persona discontinua de un Dios creador. Más aún: de una manera general, hizo del más allá de este mundo real una prolongación de todas las almas discontinuas*"[556]. De alguna manera, el cristianismo no solo se aleja sino que invierte la religiosidad primitiva, ya que vincula el caos vertiginoso de la sexualidad y de la muerte, que constituían el mundo de lo sagrado, al lado obscuro, identificando la divinidad que era Dionisos con la extraña divina antidivinidad satánica: "*A rechazar el aspecto erótico de la religión, los hombres la han convertido en una moral utilitaria...*"[557]. Así, lo diabólico es la naturaleza, la animalidad y la moral se constituirá como forma de repulsa de esta animalidad, y de sus modos de expresión, de entre los cuales, la sexualidad es uno privilegiado. De esta forma aparece un lenguaje paralelo al científico, que designa los órganos y fluidos sexuales con términos soeces, que servían para expresar el odio. En cualquier caso, el fortalecimiento cristiano de la prohibición sobre lo sexual, reincide, en resumidas cuentas, en la ampliación del territorio erótico, ofreciendo nuevas escenas, nuevos personajes, y nuevos teatros de la transgresión.

Bataille acude a Lévi-Strauss para fortalecer su tesis del carácter universal de las prohibiciones que, de una u otra forma, recaen sobre la sexualidad. Podemos apreciar cómo la prohibición del incesto es una de esas formas. Esta prohibición sería tan universal como variable. Está afectada por la conceptuación del parentesco, condición que puede restringirse a la familia nuclear tal y como nosotros la conocemos o am-

[554] *Ibid.* p. 191.
[555] *Ibid.* p. 194.
[556] *Ibid.* p. 126.
[557] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros. op.cit.* p. 91-92.

pliarse, sin forzar demasiado, hasta la clase social o la raza. Desde el estructuralismo de Lévi-Strauss, podría valorarse la aportación freudiana, no en términos de mito del origen, sino en términos de fantasmática. Esa fantasmática sería el envés de la cultura. En cualquier caso, la explicación eugenésica se evidenciaría como mítica. Lévi-Strauss, a su vez, bebe de la teoría del intercambio de Mauss, en la que se diferencia la transacción de la reciprocidad de los dones. Dentro de esta última figura tomaría sentido el intercambio ceremonial de mujeres como bienes de lujo, de consumación y no de consumo productivo, de fiesta: "*... la festividad supone la introducción del movimiento, la negativa a replegarse sobre sí, negando, pues, el valor supremo al cálculo del avaro, por lógico que sea. La relación sexual misma es comunicación y movimiento, su naturaleza es la de la fiesta y, por ser esencialmente comunicación, provoca desde el primer momento un movimiento hacia fuera*"[558]. De este modo se explicaría la dimensión erótica y no por ello, la del matrimonio, que adquiere un sentido económico opuesto desde el momento en que el reparto de mujeres deviene reparto de fuerza de trabajo. Bataille recoge de Lévi-Strauss la idea de que el don es un sustitutivo del acto sexual al que el donador renuncia y marca la actitud propiamente humana, contrapuesta a la violencia directa del animal.

Anteriormente, hemos hablado de la sexualidad como comunicación. Retomemos esta cuestión para especificar que, en todo caso, se trataría de una comunicación del Afuera, de una comunicación de inconscientes. Una comunicación así es lo contrario de una comunicación hecha mediante el discurso. Relatar el erotismo es complicado (más allá de las limitaciones del pudor). Podríamos decir que imposible, dado que el orden del lenguaje se ha establecido sobre la prohibición. Entonces, ¿queda algún lugar para la filosofía dentro del erotismo o para el erotismo dentro de la filosofía? O, lo que es lo mismo, ¿podemos filosofar y vivir al mismo tiempo?¿podemos constituir una filosofía que, como deseaba Nietzsche, se pareciera a la vida? Una filosofía así, tendría, tal vez que ser una filosofía perturbada por las emociones, una filosofía inmanente por la que la experiencia de la misma no fuera una experiencia separada sino entreverada por las demás experiencias. De lo que podemos estar seguros es de que solo una filosofía así estaría a la altura del Acontecimiento: solo una filosofía así, que, no obstante, no cayera en el agujero negro de su propia negación o abandono, tendría la capacidad de desvelamiento ontológico. Bataille se expresa del siguiente modo para mostrar las dificultades que entraña tal empresa: "*Hablo, en suma, un lenguaje muerto. Ese lenguaje, a mi entender, es el de la filosofía. Me atreverá a decir que para mí la filosofía es también la forma de dar muerte al lenguaje. Es también un sacrificio. La operación de la que hablé antes, que hace la síntesis de todos los posibles, es la supresión de todo lo que el lenguaje introduce, sustituyendo la experiencia de la vida que brota -y de la muerte- por un campo neutro, un campo indiferente*"[559].

La Filosofía, tradicionalmente, ha pertenecido al mundo del orden y del trabajo. Sin embargo, así como la ciencia ha sido totalmente sometida a la lógica de la rentabilidad y del beneficio, la Filosofía puede acercarse a la majestuosidad de lo inútil. Por eso, le

[558] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 214.
[559] *Ibid.* p. 269.





es posible salir del círculo de la mercantilización. La Filosofía, como el arte, no tiene porqué ser un instrumento de otra cosa, sino que puede ser ejercida como finalidad en sí misma: "*La respuesta al deseo erótico -así como del deseo, quizá más humano (menos físico), de la poesía y del éxtasis (...) es, por el contrario, un fin (...) De hecho, la búsqueda de los medios es siempre, en último término, razonable. La búsqueda de un fin está relacionada con el deseo, que a menudo desafía a la razón*" [560]. Así la concebían los presocráticos y Aristóteles, como puro lujo. Bataille deja propuesta la tarea de hacer de la filosofía la manifestación de una libertad soberana, es decir, hacer de la filosofía una fiesta, un juego en el que llevemos al límite las posibilidades del pensamiento. Hablamos incluso de diversión: de la diversión de crear perspectivas, maneras distintas de sentir, independizándonos incluso de ese yugo y de esa ficción que es la Verdad neutral. La filosofía como juego muestra que el mundo se performa y el sentido se construye. Divierte mostrando distintas perspectivas desde las que ver el mundo y advirtiendo que la interpretación del sentido común (y de la moral) solo es una más, la que ha logrado instalarse. De este modo la filosofía recogería ese método de conocimiento que se abre paso mediante la transgresión, ya que ofrecer nuevos criterios de valoración es, de por sí, una transgresión. La filosofía es una transgresión, una perversión, una violencia del pensamiento: "*Nunca olvidaré lo que de violento y maravilloso entraña la voluntad de abrir los ojos, de ver de frente* lo que ocurre, lo que es. *Y no sabría* lo que ocurre *si no supiera nada del placer extremo, si no supiera nada del dolor extremo*"[561].

La filosofía, además, tendría algo de erótico en la medida en que persigue como temática principal, el infinito, la eternidad, siendo, al mismo tiempo, la actividad de un ser finito y discontinuo. En este sentido, tiene el cometido de guiar la asunción de la temporalidad de la vida particular y reconciliarnos con la muerte.

A su vez, al confluir en la dimensión erótica, fenómenos tan variados como son el impulso animal, la prohibición, la civilización, la transgresión, el trabajo, la aparición de la conciencia y, particularmente, de la conciencia de la muerte, la fiesta y la religión, podríamos decir que el erotismo tiene algo de filosófico: "*Para aquel que no puede eludirlo, para aquel cuya vida se abre a la exuberancia, el erotismo es el problema personal por excelencia. Es, al mismo tiempo, el problema universal por excelencia*"[562]. Así, entendemos la afirmación de Bataille: "*La suprema interrogación filosófica, a mi entender, coincide con la cima del erotismo*"[563]; "*La pregunta sólo tiene sentido si la elabora la filosofía: es la interrogación suprema cuya respuesta es el momento supremo del erotismo -el silencio del erotismo*"[564]; "*... en ese momento de profundo silencio -en ese momento de muerte- se revela la unidad del ser, en la intensidad de las experiencias donde su verdad se despega de la vida y de sus objetos*"[565].

Bataille está llamando a una renovación de la filosofía en la que ésta se acerque un poco más al carácter experiencial de la esfera erótica, alejándose, consiguientemente,

[560] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros. op.cit.* p. 36.
[561] G. Bataille: *El erotismo. op.cit.* p. 273.
[562] *Ibid.* p. 277.
[563] *Ibid.* p. 277.
[564] *Ibid.* p. 279.
[565] *Ibid.* p. 279.

de la esfera del trabajo a la que ha estado ceñida tradicionalmente. De esta manera podríamos recuperar toda la intensidad semántica del *eros* platónico que, como decía Heidegger, significaba, primeramente, aspiración al Ser. La filosofía está atravesada, principalmente, por la pregunta y la diferencia ontológica. Esta pregunta se ganaría en la toma de conciencia del Inconsciente, es decir, en un camino que va y viene de la conciencia a la experiencia del Inconsciente y desde el Inconsciente a la conciencia. Se trata de señalar el Inconsciente como límite posibilitante. El deseo, por excelencia, también es una maquinación del Inconsciente, puesto que se trata de una fuerza deconstructiva que conduce a la descomposición de la organicidad individual a la composición de cuerpos y a la celebración del Inconsciente como pensamiento propio de esas operaciones. A esa fuerza deconstructiva la hemos llamado, junto al Freud de *Más allá del principio del placer*, pulsión de muerte. Entenderemos, en este punto, la comunidad entre dicho Freud, Bataille y Deleuze si atendemos a la reescritura que cada uno de ellos hace de la sentencia de Anaximandro y si atendemos, también, al Eterno Retorno del Ser de los ente implicado en dicha sentencia, comprendiendo que la muerte es la Diferencia que se repite, dando así, lugar a la vida.

La distancia entre Bataille y Deleuze la encontraremos en la dialéctica deseo-prohibición en la que aún se mantiene Bataille no imaginando, quizás, más deseo que el deseo de lo que se prohíbe ya que incluso el deseo del Ser estaría diseñado como deseo de continuidad ontológica que significaría pulsión de muerte en tanto que la experiencia de la continuidad es la experiencia de la muerte de la individualidad y esa muerte habría sido prohibida por la moral y por el tiempo del trabajo. Sin embargo, ¿no tenemos que considerar el deseo ontológico como previo a todo el juego de las prohibiciones en tanto que interrogante esencial del ser humano? No obstante, Bataille ya reconoce que en la prohibición se esconde una voluntad tentadora más que la disolución de un deseo previo. La prohibición inventa y provoca el deseo, sujetándolo de esa manera. Esta tentativa de la prohibición la recogerá Foucault en *Historia de la sexualidad*. Deleuze quiere, más bien, describir la solución para salir de esta dialéctica que liga el deseo al poder, y hacer del deseo una instancia productiva que pudiera expresarse más allá de los canales prediseñados por el poder o en la perversión de los mismos. En cualquier caso, respecto del deseo, encontraríamos la máxima comunidad en Deleuze y Bataille si nos fijamos en cómo este último saca al deseo de la carencia y lo liga a la sobreabundancia propia de la vida, siendo, por ello, el problema de la economía la gestión del excedente y no la de la escasez. Veámoslo en algunas de sus expresiones más llamativas: "*no es la necesidad, sino su contrario, el "lujo", quien plantea a la materia viva y al hombre sus problemas fundamentales*"[566]; "*... la vida de alguna manera se ahoga en límites demasiado cercanos, aspira de múltiples formas a un crecimiento imposible, y libera, para un posoble beneficio de grandes dilapidaciones, un derrame constante de recursos excedentes. Llegada al límite del crecimiento, la vida, sin estar en una caldera cerrada, entra por lo menos en ebullición: sin explotar, su extrema exuberancia se derrama en un movimiento que está siempre al límite de la explosión*"[567].

[566] G. Bataille: *La parte maldita*. Ed. Las cuarenta. Buenos Aires, 2007. p. 21.
[567] *Ibid*. p. 38.





## 3.4. LA CRÍTICA DE DELEUZE A LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA: EL DESEO Y EL INCONSCIENTE FUERA DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO

En este apartado tratamos de seguir la recepción del psicoanálisis por parte de Deleuze, distinguiendo, en cada una de sus grandes obras, las relaciones que se establecen con la obra de Freud, principalmente. Distinguimos un período de la producción deleuzeana en la que se da la apropiación de conceptos y planteamientos psicoanalíticos en los que Deleuze vuelca algunas de sus propuestas filosóficas. Otro período de la obra deleuzeana vendría marcado por el encuentro con Félix Guattari. En él se produce un cambio a la hora de evaluar al psicoanálisis en conjunto, a la hora de hacer un balance general de su impacto en lo social. A partir de este segundo momento, Deleuze se enfrenta a la institución psicoanalítica, encontrando en ella un dispositivo de poder que nos da una imagen alterada del Inconsciente, presentándolo, por ejemplo, como estéril en lugar de como creativo o como inclinado hacia la pervivencia del pasado en lugar de ser la apertura hacia el futuro (hacia lo virtual acrónico), o como resto de la conciencia en lugar de como condición posibilitante de la misma. El psicoanálisis como dispositivo de poder trata de mostrar un inconsciente deseante atrapado en el círculo familiar, en el que se esbozaría el deseo por oposición a la Ley, siendo aquél el simple reverso de ésta. Deleuze querrá, sin embargo, reafirmar la idea de un Inconsciente prepsicológico y, por ello, previo a cualquier reducción familiarista. Deleuze pretende invitarnos a pensar el Inconsciente como pensamiento sin sujeto.

Sin embargo, esta diferenciación en dos períodos de la obra deleuzeana y de sus relaciones con el psicoanálisis no implica un cambio radical de planteamientos filosóficos, como han querido ver algunos lacanianos, sino solamente una politización de la perspectiva con la que se va a evaluar el papel del psicoanálisis, no solo en la filosofía sino también en la sociedad. La primera parte de la obra deleuzeana, la parte más adscrita al psicoanálisis ortodoxo, está marcada por el análisis teórico de algunos de los conceptos freudianos, lacanianos y kleinianos. Sin embargo, estos conceptos se van a poner a funcionar sin a penas tomar en consideración el psicoanálisis como terapia. Se trata, más bien, de versionar sus aspectos más filosóficos y tomarlos al margen de instrumentalizaciones clínicas. En la segunda parte, la parte de la obra deleuzeana más crítica con el psicoanálisis, lo que hallamos es una valoración del psicoanálisis como institución médica y como uno de los discursos creadores de la sexualidad, en el sentido foucaltiano, de la conformación sexual de la personalidad. La práctica psicoanalítica aparece, entonces, como dispositivo de confesión y como mecanismo de sujeción.

El psicoanálisis como práctica clínica funcionaría, pero funciona mediante cierta mitología encargada de apresar el Inconsciente, hacerlo hablar en el idioma de la conciencia y, así, posibilitar la traducción[568]. En ello no está implicado el Freud des-

[568] Cfr. Hablamos de mitología, según Teresa Oñate en *El retorno teológico-político de la inocencia*. Ed. Dykinson. Madrid, 2010, cada vez que el hombre ocupa el lugar de lo divino proyectando así su voluntad de poder y miedo de la mortalidad (p. 107).

cubridor del Inconsciente sino el Freud que pretende representarlo como resto de operaciones represivas. Deleuze querrá rescatar al Inconsciente de la representación, haciéndolo valer como Diferencia (en el sentido derridiano que habíamos anotado). Sacar al Inconsciente y al deseo del ámbito de la representación viene a coincidir con la tarea de pervertir el platonismo[569] en el seno del psicoanálisis y esto supondría, de la mano de Nietzsche, volver al pensamiento presocrático, recuperando el *logos* de Heráclito como pensamiento sin sujeto co-perteneciente con el Ser, haciendo de éste el precedente claro de la noción de Inconsciente Ontológico. Deleuze propone "invertir el platonismo" como tarea principal de la filosofía actual. Para ello, recoge el hilo que el propio Platón había dejado caer en la presentación del "simulacro", en el *Sofista*. Deleuze, en *Logique du sens*, appendice I: "Simulacre et philosophie antique", chapitre 1: "Platon et le simulacre" (en *Lógica del sentido*, apéndice I: "Simulacro y filosofía antigua", cap. 1: "Platón y el simulacro"), recoge el desafío de invertir el platonismo y para ello ensaya una teoría del simulacro y del fantasma freudiano. Los simulacros son copias malas que no solo no intentan parecerse a los modelos, como hacen las copias buenas sino que recusan el propio esquema del modelo-Idea y copia-participante. Son los falsos pretendientes, que mediante la proliferación, subvierten la relación de participación entre la Idea y sus copias[570]. El fantasma, a su vez, está constituido por series de simulacros entre los que se establecen relaciones de resonancia y repetición creadora. Así, el fantasma freudiano no sería la repetición actual de un suceso ya pasado, sino la relación que se establece entre un proceso actual y uno virtual que llega al presente sin haber existido en el pasado, siendo así repetición productora de lo nuevo. Esta inversión sera perseguida por estoicos[571], epicúreos[572], filosofías

[569] "*Y es que Deleuze, siguiendo a Nietzsche y su "inversión del platonismo", lo que hace es seguir de cerca a Platón y utilizar sus mismos métodos, que son los de la filosofía desde su inicio griego, con la salvedad de que los continúa con unas variaciones o desviaciones radicales. A saber, volviendo a instaurar la inmanencia donde el filósofo griego introduce la trascendencia -veremos esta estrategia filosófica en muchos más casos-*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 99).

[570] Cfr. En J. Butler: *Deshacer el género. op.cit.* p. 308 encontramos una reflexión de las mismas características cuando trata la cuestión de las personas que viven, por así decirlo bajo el umbral de la realidad, es decir, como simulacros, que no han logrado el acceso al estatuto de humano en toda su dimensión. Advierte que ser oprimido ya es algo: es, al menos, ser reconocible. Pero por debajo, hay aún realidades personales subalternas.

[571] Cfr. Deleuze afirma en la segunda serie de Lógica del sentido. op. cit., p. 31: "*...los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la substancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas:* lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un «efecto»" (pp. 16-17 en la versión francesa). Y más adelante, en la decimoctava serie, p. 141: "*...siempre se trata de destituir a la Idea y de mostrar que lo incorporal no está en lo alto, sino en la superficie, que no es la causa más alta, sino el efecto superficial por excelencia, que no es esencia sino acontecimiento*" (p. 155 en la versión francesa).

[572] Cfr. En la misma obra, appendice I, chapitre 2: "Lucrèce et le simulacre" (apéndice I, cap. 2: "Lucrecio y el simulacro"), Deleuze explicará otra inversión del platonismo que pasa por presentar lo diverso como diverso. Aparece el concepto de simulacro, que Epicuro llama ídolo, y también emanación, efluvio, corteza, o capa, pues son capas extremadamente sutiles, que se desprenden de los cuerpos a la velocidad del pensamiento. Lo que afecta son esos simulacros, que portan la intensidad del cuerpo. La percepción es inmediata: viene del cuerpo como tal. Las ideas son cuerpo. La interpretación que se haga de lo que afecta, tiene que ver también con la afectación de esas ideas, con la imagen que se forma





barrocas como las de Hume[573] y Spinoza[574], y explicitado por Nietzsche, gracias al cual podemos comprobar que la inversión de Platón le precede, ya que habría comenzado en los presocráticos. Nietzsche, como sabemos, agencia, sobre todo, a Heráclito, iniciando una interpretación que lo desliga de la dialéctica, a cuya comprensión había estado sometido mucho tiempo. Decimos aquí que el destino del que habla Heráclito nada tiene que ver con finalidades antropomórficas sino que se trata del destino del permanente devenir, de lo que retorna en el devenir, del Ser de lo ente, de lo que coliga lo diverso, dejándolo ser en su pluralidad: el *logos*, la ley, tienen la forma del juego[575]

por la repetición de los simulacros. El cuerpo, como es una composición, no tiene algo que lo determine a evolucionar hacia un lugar. Epicuro toma el concepto de alma de Demócrito, y dirá que para que halla sensibilidad tienen que funcionar juntos cuerpo y alma, que eso es lo que va a posibilitar la sensibilidad. La muerte sería la perdida de sensibilidad. Dentro de la moral epicúrea el dolor está ligado a la inquietud del alma y esto es lo que hay que tratar de evitar. Una de las cosas que hace que el alma se inquiete es la culpa y el castigo. Esa composición de cuerpos que soy y nada más, hace que la culpa y el castigo no tengan mucho lugar. Esto sirve para no generar ningún tipo de expectativas de falso infinito, que es lo que le preocupa a Deleuze. Epicuro dice que uno piensa porque es afectado por simulacros: el pensamiento es el producto de una composición de cuerpos. El alma, el *nous*, al ser afectado todo el tiempo por otros cuerpos, piensa. La repetición de las afectaciones de los simulacros produce algo que llama prolexis, o formación de una imagen corporal constante, gracias a la discriminación del *nous*, que capta diferenciales intensivos. Es una forma de anticipación Cada uno hace su propia composición dentro del cuerpo. Deleuze dice que Lucrecio afirma que nadie antes de Epicuro había pensado lo diverso como diverso, el concepto de diversidad. Lucrecio lo recupera, diciendo que existen tres aspectos de la diversidad, una es de las especies, la diversidad de los individuos de las especies, si todos los individuos parecidos forman una especie, entre esos individuos hay diversidad, ninguno es igual a otro, y dentro de cada individuo, existe otra diversidad, que es la de sus partes. Porque esta diversidad sigue hasta el átomo, siempre hay diversidad. Existe lo diverso, a pesar de una igualdad aparente. La Naturaleza es el principio de lo diverso y su potencia es la diversidad.

[573] Cfr. En G. Deleuze: *Empirisme et subjetivité. op.cit.*, se nos muestra la importancia de Hume para esta tarea ya que hace de cada una de las percepciones, no el atributo de una substancia, no el predicado de un sujeto sino una substancia en sí misma de acuerdo con el principio de diferencia: (p. 93) "*todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible es diferente*" (p. 94 en la versión castellana). Hume retrocede a un momento en el que las percepciones todavía no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones de su pensamiento. Lo dado sería un flujo de lo sensible, una colección de impresiones: es el conjunto de lo que aparece, igualándose el ser y la apariencia; es el puro movimiento sin identidad ni ley. El organismo es el productor de síntesis. La relación, exterior a los términos, es el escenario en el que se transciende la experiencia y se crea un hábito y una espera, una anticipación. Así se produce la huella impresa, la pasión.

[574] Cfr. En G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1968 (*Spinoza y el problema de la expresión*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1996), podemos ver cómo la ontología spinozista, supone, por su postulado de inmanencia, una crítica, una inversión, de la relación de participación entre Idea y copia. Spinoza identifica Substancia, Dios, Naturaleza y *causa sui*, y al no haber ni todo ni partes extensivas (conceptos que solo se pueden aplicar a la *natura naturata*, al mundo de las modos), se puede decir que los modos expresan la Substancia, en vez de participar de ella o imitarla, ya que ésta no es transcendente sino co-existente, virtual. Para una explicación breve y precisa de la ontología spinozista, ver el Prólogo de Vidal Peña a su propia traducción de Spinoza al castellano en B. Spinoza: *Ética*. Ed. Alianza, Madrid, 1981.

[575] Cfr. Ver T. Oñate y Zubía: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente. op.cit.* Ver también una distinta problematización de la filosofía presocrática en G. Deleuze: *Logique du sens*, dix-huitième série: "Des trois images de philosophes" (*Lógica del sentido*, serie decimoctava: "De las tres imágenes de filósofo"), donde promueve la tesis de que los estoicos rompen a un tiempo con la filosofía

de la construcción y deconstrucción de las configuraciones y de los sentidos. A partir de esta crítica a Platón es desde donde trataremos de invertir el platonismo en Freud, advirtiendo que Edipo no es una causa sino un efecto. Así se desvirtúa también la práctica psicoanalítica-irónica, que preocupada por las causas pretende, por una parte, llegar al inicio de una cadena significante, inicio en el que se daría la significación y podríamos representar el deseo inconsciente; y por otra, hacer recordar al paciente, devolviéndolo a la situación originaria en la que se produjo la "pérdida" del objeto, que insertaría, en el sujeto, la carencia.

La crítica del psicoanálisis por parte de Deleuze aborda aquello que el psicoanálisis conserva de compulsión representativa, liberando al Inconsciente de la misma dado que, sin tal liberación no sería posible entender el Inconsciente como límite posibilitante o *arché*, primer principio ontológico. Por tanto, vamos a acompañarnos aquí de las aportaciones deleuzeanas para una crítica de la representación[576], que halla su lugar también en Freud, y que hace que éste no pueda salir de un inconsciente representado, psicológico y no ontológico, y quede atrapado, por tanto, el deseo en la carencia[577].

Se escaparía de nuestras posibilidades y de nuestro interés concreto, la crítica al pensamiento de la representación en todas sus dimensiones. Además, hemos de decir que Freud no es un intelectual completamente anclado en tal imagen del pensamiento, puesto que también contribuye a desbaratar al menos uno de sus puntos (el que tiene que ver con la concordia de las facultades). Lo que aquí nos preocupa es un aspecto concreto del pensamiento de la representación. Nos referimos a la necesidad de suponer un fundamento del Inconsciente. Nos preocupa este aspecto porque clarificarlo nos hace comprender las razones por las cuales Freud se ve atrapado en un problema insoluble dentro de los esquemas de su sistema: ¿cómo se apropia el sujeto de los símbolos (siendo éstos todavía significantes y siendo los significantes todavía signos que están en lugar de algo, representándolo)? ¿Cómo se apropia de ese saber inconsciente, de ese supuesto lenguaje universal en el que hablan los sueños y en el que se expresan nuestros deseos más ocultos? Este problema llevó a Freud a establecer la hipótesis de una herencia filogenética de lo que sería una lengua primordial, la constituida por el lenguaje inconsciente de los símbolos. Esta herencia se traduciría, como habíamos visto, en una especie de alma colectiva. Esta hipótesis se le hace ya molesta al propio Freud por su enorme obscuridad, cuestión aún más incómoda para un pensador que, a nuestro parecer, quiere ser materialista y tiene aún pretensiones deterministas-cientificistas. Este mismo problema reaparece en la puesta en práctica del psicoanálisis, en el que la interpretación persigue, regresivamente, un fundamento, un significante originario en el que se produzca la identidad significante-significado, que haga posible el desvelamiento de la significación. La significación aparece como condición de posibilidad de la cura, en la que el paciente deberá rebuscar en el inconsciente que se filtra en la vida cotidiana, la respuesta al porqué de sus síntomas. El psicoanálisis sería una interpretación, pero una interpretación particular, a saber: el encuentro con la significación, la resolución de un jeroglífico, la descodificación de una elaboración del inconsciente que codifica sus deseos para burlar las censuras de la moral consciente y salir a la luz a expresar sus exigencias. El psicoanálisis pretende hacer un recorrido inverso al de la elaboración consciente, buscando un fundamento significante que devuelva al paciente a los "hechos" enterrados en el pasado. No obstante, si nos interesa la obra freudiana es porque en ella misma encontramos una ambigüedad, gracias a la cual no siempre parece tan clara la afirmación de que esos "hechos" hayan ocurrido alguna vez. A partir de la noción freudiana de fantasma (o fantasía inconsciente), se abre la posibilidad de pensar no en hechos, sino en acontecimientos, en contraefectuaciones, en sentidos. Quizás la diferencia fundamental entre el Deleuze de la primera etapa y el Deleuze más crítico con el psicoanálisis, esté en la consideración del fantasma. Como veremos, Deleuze acoge la problemática del fantasma, entendiéndolo como acontecimiento, como efecto incorporeo de sentido, como pasado que nunca ha ocurrido sino que está siempre por ocurrir, como pasado posterior o como futuro anterior, como construcción de la niñez que nunca pudo ser, tal y como lo entendía Lévi-Strauss. Edipo sería un fantasma. Después, en la segunda etapa de Deleuze, el fantasma es considerado como una representación que el discurso institucional inyecta en el Inconsciente mediante el sujeto psicológico. Los fantasmas ya no se conciben como la producción del Inconsciente sino como los divertículos del mismo.

Las obras centrales en las que se expresa el primer período son *Diferencia y repetición* de 1968 y, principalmente, *Lógica del sentido* de 1969. Procedamos a ofrecer algunos de las reflexiones que articulan un pensamiento deleuzeano aún profundamente marcado por la recepción del psicoanálisis estructural y cómo ello repercute en su concepción del Inconsciente y del deseo.

En *Diferencia y repetición*, una obra temprana, que aborda expresamente la crítica al pensamiento de la representación, Deleuze agencia el pensamiento freudiano

de las alturas platónica y con la de las profundidades presocrática, dando lugar a la de las superficies, al humor. Este sería la que más cercana le resulta al filósofo francés.

[576] Cfr. En F. J. Martínez Martínez, F. J: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Ed. Orígenes, Madrid, 1987, el estudioso de Deleuze nos da un esquema a partir de una serie de postulados, de lo que Deleuze entiende por pensamiento representativo. En resumen podríamos decir que está basado en un principio original y fundante; que presupone el sentido común, acuerdo armónico entre las diversas facultades del alma; que entiende el conocimiento como re-conocimiento, con el cometido de detectar el error; que su modelo es axiomático, centrado en el teorema y no en el problema; y que el proceso de aprendizaje es mero instrumento. Según este pensador, Aristóteles habría mantenido la diferencia en el ámbito de la re-presentación *orgánica*, limitada a lo finito. Se hace *órgica* cuando se abre a lo infinito, tanto a lo infinitamente pequeño, como en Leibniz, como a lo infinitamente grande, como en Hegel. En ningún caso se comprende la diferencia en sí misma, como simulacro. Hemos de comprender que la repetición es el verdadero movimiento productor de lo nuevo, es decir, no es la vuelta de algo que ya ha sido, sino el Eterno Retorno de la Diferencia. Un pensamiento no representativo, en cambio, es un pensamiento de lo real-virtual, no de lo actual y subvierte la noción de fundamento como esencia ideal, como razón suficiente y como memoria fundante.

[577] "... *el inconsciente maquínico, a diferencia del inconsciente psicoanalítico, no es un inconsciente representativo, cristalizado en complejas codificaciones y repartido en un eje genético; es algo a construir...*" (F. Guattari: *L'inconscient machinique. op.cit.* p. 18). Ver también p. 193.

como herramienta útil para la prosperidad de tal empresa. Asistimos, en este caso, a la deuda de Deleuze con el Freud de *Más allá del principio del placer*. Deleuze parece acoger este texto sin la recurrencia al aparataje lacaniano, que tiene, sin duda, una presencia mucho más fuerte en la siguiente obra a recorrer. Si bien la influencia lacaniana abrirá interesantes líneas de profundización en los conceptos de deseo e inconsciente, también es cierto que aquí nos encontramos con la presencia fresca de un Freud que tal vez tuviera, respecto al anti-representacionismo, claridades a sondear, que habrían quedado obscurecidas con la obra lacaniana. Si hay algo que nunca se confunde en Freud es el sinsentido primario del Inconsciente, de la codificación secundaria del lenguaje de la conciencia.

En las profundidades del Inconsciente descubierto por Freud podríamos hallar la puerta que nos asoma al pensamiento ontológico de la Diferencia, no de la diferencia producida en la finura de corte de la conceptuación, sino de la diferencia productora. Para ello, se le hace conveniente a Deleuze indagar el mecanismo de la repetición pura, de esa repetición que nos permite hablar de la irrepetibilidad de lo repetible, de la repetición que repite la diferencia, de la repetición que desfonda. Freud parece estar familiarizado con esa repetición sin original que explica cómo las realidades se crean a partir de una resonancia. Si buscamos las potencialidades positivas de la repetición en el Inconsciente es por la relación de éste con el olvido, que permite vivir la experiencia del Eterno Retorno. Esta experiencia pertenece al orden primario, a la vivencia de la Diferencia sin concepto, no representada ni susceptible, en sí, de representación. En esta etapa, Deleuze no ve una intención metafísica en el tratamiento freudiano del Inconsciente: para Freud, el Inconsciente no es, primariamente, una realidad representable sino que queda atrapado, negativamente, en el juego de la representación cuando el olvido está ligado, como efecto, a los procesos de la represión secundaria, ya que es entonces cuando el fortalecimiento de la conciencia y la capacidad representativa se sitúa como revés de aquél. El olvido propio de la represión genera una repetición compulsiva y no creativa por no ser deseante. La fuerza motora, en este caso, no es el deseo, ontológicamente constituyente, sino la búsqueda indefinida e infructuosa de un placer sustitutivo de aquel que ha sido prohibido. La repetición, entonces, no es sino un mecanismo llamado a investir la carencia, un mecanismo dedicado a la búsqueda del original perdido. Cuando la represión actúa como vehículo hacia el inconsciente, encontraremos no más que un inconsciente de segundo orden, inoculado por las voces de la conciencia y formado por oposición dialéctica a ésta. Se trata de la inyección del poder constituido en el Inconsciente. Esto no puede dejar de verse como una de las más peligrosas amenazas puesto que nos encontraremos ante la tiranía de tal poder actuando con la fuerza y plasticidad propias del mecanismo inconsciente. Podríamos decir que el Inconsciente ha quedado así, alienado, instrumentalizado. Y aún peor: parece que el remedio pasa por una lógica de la emancipación que implica el fortalecimiento de la conciencia, en la espera de que ésta repare lo que ella misma ha producido, mediante una represión de la represión. Sin embargo, esta no es la realidad del Inconsciente puro sino la de un falso primer principio. Ocurre que este Inconsciente puro no hay





que buscarlo en el ámbito introducido por los restos de la represión secundaria, sino en otro lugar: en el reino de la forclusión o represión primaria. La forclusión es el rechazo primario de lo simbólico[578]. En términos freudianos hablamos de pulsión de muerte, propia y consustancial al Inconsciente, y condición de posibilidad para formular la repetición de la diferencia, el encuentro de intensidades en un tiempo extático. La muerte es la Diferencia ontológicamente constituyente: La muerte no es lo contrario de la vida, sino su condición de posibilidad. La muerte es la "vuelta" al caos del que pueden surgir las nuevas configuraciones. La pulsión de muerte es, desde esta perspectiva, una fuerza deconstructiva que amenaza el orden instaurado desde su propio interior. No amenaza con la destrucción, es decir, no lo hace con la disolución en la nada (que no puede ser ni es deseable) sino que abre la puerta a la descomposición, posibilitante de nuevos mundos configurados a partir de construcciones alternativas, a partir del ensayo de otras relaciones, de otros encuentros que den lugar a términos diferentes. De esta manera, estaríamos leyendo en Freud, la co-pertenencia entre Inconsciente y tiempo ontológico. El tiempo ontológico es el tiempo con el que Anaximandro pensaba el *ápeiron*, el tiempo en el que vida y muerte se enlazan, siendo la muerte la condición de posibilidad de la diversidad que es, asimismo, el elemento que caracteriza la vida como vida. La perspectiva de la repetición constituyente[579] que es la misma que la repetición de la muerte como diferencial, y no la de la repetición constituida de lo idéntico, es la que permite librarse del orden establecido. Repetir, en este sentido, es empezar de cero: es repetir la Diferencia. Así, hay algo en Freud que escapa al pensamiento representativo: su formulación del deseo como pulsión de muerte que asegura la diversidad, provocando que cada configuración óntica y que cada sentido tengan su tiempo.

La autoconciencia aparece solo, explica Deleuze, cuando aquel Inconsciente puro, que formaba una absoluta exterioridad, se repliega, se dobla y se produce un juego en espejo. En este momento se produce, como resto del proceso de subjetivación, algo así como un inconsciente de segundo orden en el que se entierra el proceso de producción de la subjetividad. Estamos pasando del concepto de Inconsciente Ontológico

[578] Cfr. Judith Butler también encuentra en el lado de la forclusión, más que es en lado de la represión que se juega en la falsa dialéctica ley-deseo, la posibilidad revolucionaria que desplace el horizonte de nuestra comprensibilidad de la realidad y de la sociedad a condición de señalar el límite posibilitante que es el Inconsciente: "*En el caso de la forclusión, donde ciertas posibilidades son dejadas de lado para que pueda instituirse la inteligibilidad cultural, darle forma discursiva puede ser un momento inaugurador de su desestabilización. Lo indecible dice, o lo decible dice lo indecible en silencio, pero estos actos de habla están registrados en el habla, y ésta deviene otra cosa en virtud de haber sido puesta al descubierto por lo indecible*" (J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Ed. F.C.E. Buenos Aires, 2000. p. 163).

[579] Cfr. En la Introducción de *Diffrence et répétition*. *op.cit.* pp. 8-14 (*Diferencia y repetición*. *op.cit.* 2002, entre las páginas 22 y 59 en la versión castellana), Deleuze aborda esta problemática aportando un ejemplo explicativo que hilaría con la temática tradicionalmente psicoanalítica: La repetición es el nombre del futuro anterior, de tal manera que nuestro amor de niño por la madre repite otros amores de adultos por otras mujeres. Lo mecánico de la repetición, su elemento aparente, es solo la cobertura de una repetición más profunda que se desarrolla en la resonancia de elementos diferenciales.

libre, al concepto de inconsciente psicológico inoculado por y expulsado del ámbito de la conciencia. Estamos pasando del Inconsciente de la forclusión al inconsciente de la represión, que se define, en su pobreza, por mera oposición a la conciencia, a la prohibición, quedando por ello, en dependencia dialéctica de ésta. Es importante señalar que el problema del psicoanálisis está, bajo el prisma postestructuralista, en el olvido de esta "diferencia ontológica" que acaba por hacer, de esta segunda acepción de inconsciente, el inconsciente puro y que acaba, consiguientemente, invisibilizando las potencias del Inconsciente, su carácter virtual y su anterioridad ontológica respecto a cualquier tipo de codificación. En su lugar se habla de un inconsciente psicológico, ontificado, producido negativamente como resto y considerado, en tal medida, lugar de todos los males y obscenidades del género humano. Esta es la línea psicoanalítica que Deleuze abordará a lo largo de los años 70 y 80. Ahí hemos de situar la historia de sus desavenencias y de su desencuentro.

En *Diferencia y repetición* se acoge el legado freudiano en torno a la problemática del deseo, a condición de entender que el verdadero deseo es el de la pulsión de muerte, y a condición de entender la pulsión de muerte como Eterno Retorno de la Diferencia, del Ser de lo ente no agotable. La pulsión de muerte se concibe como la condición de posibilidad de la vida, es decir, como aquello que permite la disolución de unas cosas y el advenimiento de otras. El Eterno Retorno del Ser de lo ente es ajeno a todo orden moral, del mismo modo que la sentencia de Anaximandro debe ser comprendida como ontológica y no como moral: cada cosa tiene su tiempo y todas ellas se pagan con la muerte, mutua pena por su injusticia, es decir, por ser cosas particulares y determinadas que, no agotando nunca la virtualidad del Ser, deben dejar lugar a las otras cosas, que lo expresarán y lo ocultarán de otros modos. Así, se habrán dado en Freud no uno sino dos sentidos de la repetición. Por ello, Freud expresó el bloqueo por el cual el inconsciente quedó atrapado en una concepción representativa: la represión provoca el olvido, el retiro al inconsciente, y el olvido la repetición no querida, compulsiva, en acto, interpretada, dramatizada, con lo que la elaboración del recuerdo y fortalecimiento de la conciencia, conllevan la no repetición a consecuencia de un saber representar. Se trata de una definición negativa de la repetición. La definición positiva freudiana la encontramos, tal y como indica Deleuze, en *Más allá del principio del placer* que plantea la pulsión de muerte como el principio genético de la repetición. Podemos entender la repetición como pulsión de muerte porque la muerte, que es lo que se repite, es la que da lugar a la diferencia y ahí encontramos el campo de la tragedia[580]. La muerte es la Diferencia, mientras que la diferencia producida es lo diverso: "*La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómenos*"[581]. El pensar de la diferencia es el Inconsciente y señalarlo con nuestro pensar es señalar la condición de posibilidad del pensar, su Otro, su límite posibilitante. Así, muy al estilo

[580] G. Deleuze: *Différence et rététition. op.cit.* pp. 24-25 (*Diferencia y repetición. op.cit.* pp. 40-41).
[581] *Ibid.* p. 286 (p. 333 en la versión castellana).





de Heidegger, lo expresa Deleuze: "*Es preciso que el pensamiento piense la diferencia; eso absolutamente diferente del pensamiento que, sin embargo, da que pensar, le da un pensamiento*"[582].

Si en *Diferencia y repetición*, Deleuze integra a Freud como uno de los pensadores que conforman esa Historia de la Filosofía alternativa a la tradicional y que él quiere hacer valer, como construcción a saltos, no de una conquista de la Razón, sino de una crítica profunda y efectiva de esa Razón, que nos permitiera reformular los orígenes y el desarrollo del pensamiento occidental, que nos permitiera empezar de nuevo, empezar por otro lado, en *Lógica del sentido* asistimos al encuentro de Deleuze con Lacan, a su deuda con él y a su profundización en él. *Lógica del sentido* hace de puente, de visagra entre la seducción de Deleuze por el psicoanálisis y el enfrentamiento con el mismo. Mantenemos la idea de que entre uno y otro suceso no hay ni cortes ni contradicciones, pero tampoco indiferencia. Lo que se produce es una profundización en las potencialidades que presentaba el programa del psicoanálisis, que acaban por ponernos en la necesidad de salirnos de sus límites. Hablar del psicoanálisis de Deleuze sería como hablar del kantismo de Nietzsche (la crítica de la Razón por parte de la Razón debía completarse con una vuelta más de tuerca: la crítica de la Razón desde fuera de la Razón, como indica el propio Deleuze al comienzo de *Nietzsche y la filosofía*).

*Lógica del sentido* es una obra de psicoanálisis crítico en torno al problema del lenguaje, la significación y el sentido. La función significante implica la concepción de series heterogéneas que separan el significado del significante y que se deslizan una en otra en virtud de una casilla vacía que las hace móviles y abiertas. Esa casilla vacía es el sinsentido donador de sentido y, por tanto, el límite posibilitante, el *arché*, lo que posibilita el desorden, la deconstrucción, y la constitución de nuevos órdenes y de nuevos sentidos. Deleuze comienza explicando que el devenir implica simultaneidad, en tanto esquiva el presente, en tanto no hay separación entre el antes y el después sino que tira de ambos. La perspectiva del puro devenir rompe con la linealidad del tiempo. La perspectiva del puro devenir es la perspectiva del Eterno Retorno de la Diferencia, en el que la muerte posibilita, sin cesar, la diversidad. Dicho en términos heideggerianos, lo que retorna siempre es el Ser de lo ente. Lo ente se expresa en un tiempo cronológico y lineal. Sin embargo, debemos saber apuntar a eso de lo ente que retorna y que copertenece al tiempo de la eternidad, a ese tiempo que, por pasar siempre, es decir, por hacer pasar a todas las cosas, no pasa él mismo. Eso que retorna en el puro devenir es el "a la vez", el enlace de todo lo diverso, lo que coliga. En Heráclito ese *arché* se llama *logos* y era un pensar sin sujeto. A ese pensar sin sujeto es al que Deleuze quiere llamar Inconsciente. Entre la undécimo y la vigésimo serie, se trata al Inconsciente como el sinsentido que produce sentidos. Se trata de sentidos que se pueden descomponer para formar otros en virtud de la capacidad propia del Inconsciente, que es el deseo o, en términos nietzscheanos, la voluntad de poder. Podríamos decir que el Inconsciente es la materia prima y la fuerza de trabajo en la fabricación del sentido y que el sentido

[582] *Ibid.* p. 292 (p. 340 en la versión castellana).

no es origen sino producto, punto de llegada. No se descubre, se crea. Es un efecto de superficie. Lacan solo tendría razón al decir que el Inconsciente está estructurado como un lenguaje, a condición de admitir un lenguaje preterritorializado o desterritorializado o si nos refiriéramos, con Heidegger, al hablar del habla o condiciones de posibilidad del lenguaje. Deleuze afirma que el futuro del psicoanálisis debería estar en la tarea genealógica del sentido, de los procesos de su producción (camino preindividual que va del Inconsciente a los lenguajes, mediante una desterritorialización de los sonidos) y de su deconstrucción (camino esquizofrénico de lo postindividual a la profundidad del cuerpo)[583].

Entre la vigesimoséptima serie y la última asistimos a una reescritura de Melanie Klein. La oralidad y la boca son, en el niño en fase paranoide-esquizoide, profundidades sin fondo. Son objetos parciales que se proyectan e introyectan dualmente (bueno-malo, pero más malo que bueno por el hecho de estar troceado), constituyendo una comunicación de las profundidades (el yo del narcisismo primario está en las profundidades del cuerpo sin órganos; en el narcisismo secundario, el yo son yoes de las zonas superficiales). A los trozos le opone el niño un cuerpo sin órganos (tensión entre el ello y el yo). Es el mundo de los simulacros. El objeto bueno está en las alturas y solo adviene cambiando de naturaleza. En la fase melancólica, el niño se esfuerza en reconstruir un objeto completo bueno e identificarse con él. En esta "ascensión" que apunta a las alturas, se constituye el super-yo (a partir de los objetos parciales del ello y el cuerpo sin órganos del yo). Ambas fases se entremezclan, se tensan mutuamente. La unidad del objeto bueno reside en que es desde siempre un objeto perdido y se presenta como preexistente. Se trata del Bien platónico, el ídolo. A través del Edipo se producen organizaciones cada vez más sistemáticas. Las pulsiones correspondientes a los objetos parciales no pueden ser sino parciales. Son zonas, territorios aproximadamente aislados, datos de superficie, es decir, proyectados a una superficie, alrededor de una singularidad constituida por un orificio y prolongable en todas las direcciones hasta la vecindad de otra. Las zonas se sintetizan por la superficie en su conjunto, pero esta superficie no es preexistente. En la posición melancólica como reacción a la esquizoide, se pone en juego la altura, que es la que constituye la superficie total. La sexualidad perversa de las zonas es ya una desterritorialización de las pulsiones destructoras-consumidoras. El enlace general está en la zona genital generalmente y se organiza gracias al Falo, objeto de superficie, imagen proyectada sobre la superficie de los órganos genitales. La angustia y la culpabilidad no provienen de la posición edípica sino que ésta está más bien destinada a hacer desaparecer estas sensaciones que provienen de la posición esquizoide y melancólica respectivamente. Por ello, Deleuze se refiere a Edipo como "héroe pacificador". La angustia-culpabilidad propiamente edípica es el complejo de castración. El niño identifica a la madre con la imagen del cuerpo herido pero completo-bueno, y al padre como objeto bueno retirado a la altura. El objetivo es reparar a la madre con su Falo reparador. Así nace la intención, la

[583] G. Deleuze: *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1969. p. 113. (p. 109 en la versión castellana: *Lógica del sentido*. Ed. Paidós. Barcelona, 1989).





base de la moralidad. Pero al hacer volver al padre, dueño del pene, traiciona la esencia paterna, que era el retiro: solo podía ser reencontrado en la ausencia, en el olvido. Así, asistimos a la muerte del padre y a la castración de la madre. Edipo es acontecimiento, acción hecha sobre una superficie transcendental, desexualizada, que condiciona el instinto de muerte y el pensamiento. Cuando esa energía desexualizada carga de nuevo la superficie transcendental se pone en marcha la sublimación y la simbolización. La diferencia con Freud está en que Deleuze considera que la libido narcisista no implica una desexualización ya que el yo fálico del narcisismo secundario se relaciona con objetos de las imágenes parentales. La desexualización se produce con el complejo de castración. La temática del fantasma en sentido positivo la encontramos en el Deleuze de *Lógica del sentido*. El fantasma representa un acontecimiento, es decir, un resultado de acción y pasión, un efecto. No se trata de la vivencia psicológica. No es real ni imaginario. Inspira una espera insoportable. El psicoanálisis debe ser la ciencia de los acontecimientos (*Totem y tabú*) a condición de que no se trate de desprender el sentido pues el acontecimiento es él mismo el sentido. Así, Edipo no es una causa sino un efecto. El fantasma tiene el punto de partida en el yo fálico del narcisismo secundario. Este yo no se deja fijar en ningún lugar. Está más allá de lo activo y de lo pasivo y ese más allá no es, como quiere Freud, dialécticamente, lo pronominal: no es la individualidad del yo. El fantasma se expresa en un juego de transformaciones gramaticales. Es un efecto de superficie. El "fantasma originario" integra también su propio origen. Su desarrollo arrastra a su propio origen. Su desarrollo exige una superficie transcendental. Es el lugar del Eterno Retorno. Es origen y resultado, al tiempo, de esa segunda pantalla, trazada por la castración, que constituye el pensamiento. Entre la sexualidad y el pensamiento encontramos la herida narcisista. Hemos ido de la alimentación al lenguaje, pasando por la sexualidad, siendo ésta ya una especie de sublimación menos lograda. El enlace fálico supone una subsunción de series heterogéneas: "*Un* traumatismo *supone por lo menos la existencia de dos acontecimientos independientes, separados en el tiempo, uno infantil y el pospuberal, entre los que se produce una especie de resonancia*"[584]. Una es pregenital y la otra edípica. El acontecimiento se desprende precisamente de esa resonancia en el fantasma. No resuenan por su semejanza sino por su diferencia, por el desplazamiento relativo de los términos y por el desplazamiento absoluto del Falo o casilla vacía en las dos series. El Falo señala un exceso (imagen fálica respecto al trazado de la castración) y una carencia (ausencia de pene en la madre y expropiación del propio): significante flotante y significado flotado. Deleuze recoge la idea lacaniana, según la cual, "*Si el niño llega a un lenguaje ya preexistente que todavía no puede comprender, quizá capta, a la inversa, lo que nosotros ya no podemos captar en nuestro lenguaje poseído: las relaciones fonemáticas, las relaciones diferenciales de fonemas*"[585] [586].

[584] G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* p. 263 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 229)

[585] *Idem.* p. 268 / p.232.

[586] Cfr. Frente a esta idea, L. Althusser afirmaría en " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1996, p. 86: "... *el recorte de las* unidades de sentido *(...) es lo que nos permite determinar* el recorte de las unidades de sonido".

En este primer tramo de la obra deleuzeana Edipo es acontecimiento que permite al individuo ponerse en el punto de vista del sentido. El Complejo de Edipo organiza las superficies y prepara las sublimaciones necesarias en las que se organiza la sexualidad y el lenguaje y, con ello, el pensamiento. Así, el fantasma o guión de esta trama, así como el proceso de sublimación, aparecen como condición de posibilidad del sentido.

Deleuze es un filósofo del psicoanálisis. Hasta ahora hemos asistido al agenciamiento que de los conceptos y elaboraciones psicoanalíticas lleva a cabo. A partir de ahora vamos a comprobar el efecto que el encuentro de Deleuze con Félix Guattari tiene en su análisis. Intuimos que el acercamiento al psicoanálisis por parte de Deleuze fue un acercamiento marcadamente teórico. Sin embargo, Guattari traía consigo toda una experiencia clínica, toda una vivencia en el campo de la psiquiatría, una vivencia que, sin duda, llevaba consigo consecuencias emocionales muy productivas de cara al análisis de las condiciones materiales en las que el psicoanálisis se estaba desarrollando. Creemos que muchas de las reubicaciones que Deleuze opera en su crítica de la razón psicoanalítica responden a una toma de contacto, tal vez indirecta, con la "realidad del diván". No se trata de ese infantilismo idealista con el que, a menudo, la "opinión pública" eleva ciertas teorías a los cielos, mientras destierra toda aplicación práctica o devenir material de las mismas, condenando todo devenir material por impuro, por viciado, en definitiva, por real, por experienciado. Este tipo de críticas suelen ser altamente estériles y nos condenarían a un utopismo pueril, a un eterno descontento, a un resentimiento hacia todo aquello que desciende del o respecto del puro plano de las ideas. Deleuze sabe, con Marx, y sobre todo con Godard, que el proceso de producción del pensar, así como los caminos de su plasmación, de su actualización, es un proceso material. De tal modo, la praxis clínica psicoanalítica no envilece esta disciplina que es el psicoanálisis sino que, como toda praxis, muestra los atascos y limitaciones teóricas en las que está enredada, así como los compromisos sociopolíticos en los que está inmersa. A partir de *El Anti Edipo*, Deleuze va a introducir una violenta genealogía de los valores psicoanalíticos, que reducirá los "paralogismos" (o incluso sofismas) en los que el psicoanálisis queda atrapado en múltiples ocasiones. Si bien Deleuze había recogido la temática freudiana del fantasma, poniéndolo a funcionar como acontecimiento, no puede ahora dejar de percibir, en esta figura, una trampa del pensamiento representativo, que afecta perjudicialmente a las concepciones de Inconsciente (si queremos que éste sea principio ontológico y no consecuencia devenida de un proceso anterior) y de deseo. El modo en que la clínica trata los fantasmas desvela los problemas teóricos inherentes a la construcción de tal concepto. En *El Anti Edipo*, Deleuze nos da la clave para deconstruir el problema de la típica fantasmática. El Inconsciente no puede ser psicológico, no puede ser propiedad de un sujeto porque el sujeto es siempre un producto o, mejor dicho, un pliegue del Afuera[587]. El Inconsciente no es una reserva de lo olvidado, de lo enterrado por la conciencia, sino una instancia presubjetiva e impersonal: ontológica, que no puede ser apresada ni en el sujeto ni en ningún otro ente. Concluimos, a partir de sus palabras, que el Inconsciente es el lenguaje del Ser y el Ser no es una causa primera, no es un fundamento al que se pueda llegar en una cadena de significantes porque es la casilla vacía, que nunca está en su lugar y que permite la movilidad de las configuraciones. Así, el recorrido psicoanalítico lleva por los caminos de un falso infinito interpretativo. Su pretensión es la de hacer regresar al paciente hasta un fundamento perdido para reapropiárselo, pero eso es imposible. Se supone que así su deseo se encontraría frente a aquello de lo que carece. Sin embargo, entendemos más bien, que si el paciente siente una carencia es precisamente porque no desea, porque lo que se está obstaculizando es precisamente la producción deseante. Anteriormente habíamos visto cómo esta parálisis está relacionada con el encasillamiento sedentario en lo que hemos llamado, con Adriana Zambrini, "personajes míticos".

Para que el deseo pueda "avergonzarse" del propio proceso de su catexis y reconocerse en la imagen que de él ofrece la Ley, hace falta que sea puesto como propiedad ya sujeta y fija y que los objetos parciales se conviertan en personas globales y dadas como prohibidas o permitidas en el marco de un sistema de filiaciones. Esa es la operación de la representación psicoanalítica. En la organización capitalista, el deseo se retira del campo social para proceder a la catexis privada de los órganos de un sujeto privado. Las máquinas deseantes se privatizan y se produce una sobrecarga individual a partir de la cual las propias personas privadas se constituyen como centros individuales de órganos y por primera vez el cuerpo tiene un dueño interior. Solo bajo la peculiar organización del deseo que constituye la micropolítica del capitalismo, encuentra el psicoanálisis su condición de posibilidad y la ocasión de convertirse en representación del deseo. En *El Anti Edipo*, Deleuze hace una comparación de Freud con Marx, en el sentido de que el primero ha sabido dibujar cómo se conducen los flujos de la economía libidinal capitalista. La organización social como agente de la represión se hace reemplazar en la representación por un agente delegado y secundario, la familia. La organización libidinal sería representada como pulsión incestuosa, manteniendo el deseo cortado del campo social y separado de la producción, a la que, en cambio, se subordina. Podemos sospechar que el psicoanálisis, al tiempo que expresa esta economía libidinal burguesa, se ha convertido también en un instrumento de sumisión del deseo a las condiciones capitalistas. Frente a esto, la tarea del esquizoanálisis trata de

[587] Cfr. Hemos tomado este concepto de M. Foucault, que podemos perseguir, sobre todo en su obra *El pensamiento del afuera*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1989. Deleuze hablaría más bien de *caosmosis*. En *Deleuze: el clamor del Ser. op.cit.*, pp. 111-129, Alain Badiou hace referencia a este tema, diciendo que la intuición comienza como pensamiento del Afuera y lo que puebla ese Afuera impersonal es la fuerza que se impone y arranca el pensamiento. La primera penetración del pensamiento es una construcción en el Afuera de un diagrama de fuerza. El diagrama no implica ninguna interioridad pero hace entrar los objetos divididos en una composición formal, donde la exterioridad permanece pero activada por su captura forzada. La identificación intuitiva del pensamiento y el ser se cumple como la revelación de que incluso el Afuera envuelve un adentro. Así, el pensamiento co-participa ontológicamente de la potencia del Uno. Es el pliegue del Ser. El momento más profundo de la intuición sería cuando el límite se piensa como pliegue, auto-afección del Afuera. El pliegue convierte todo pensamiento en un trazo inmanente de lo que ya está ahí y por eso toda novedad es selección.

señalar posibles líneas de fuga o de presión, coeficientes de afinidad o distanciamiento entre el régimen libidinal molecular y las máquinas sociales molares. Dice Deleuze que lo que el deseo puede reprochar al poder no es la prohibición sino que le haga existir y le obligue a circular en ciertos cauces e imágenes[588].

A Deleuze le preocupa especialmente el falso infinito que resulta de la filosofía platónica, por cuanto ésta coloca un fundamento trascendente que devalúa la vida por estar marcada por la carencia. Deleuze explica que ya en los estoicos hay una inversión potente del platonismo, por cuanto hay en ella una afirmación de la vida, un querer el acontecimiento, un querer las cosas, sin buscar ninguna meta de significación[589]. Incluso Epicuro hablaba del encuentro con la quietud del alma, consistente en tolerar la finitud. El falso infinito es desear lo infinito y el problema es que el infinito pasa a ser representado, alejándose de la potencia vital, de la *natura naturans*, que es irrepresentable e irreconocible. Podemos tomar el mito como composición ordenadora del caos, pero se hace estéril cuando se fija y pasa a ser una representación del infinito, convirtiéndose en un enunciado de verdad, rompiendo el devenir, e impidiendo o negándole a la naturaleza su diversidad. Volvamos a Platón: la Idea funciona como modelo, como fundamento, como verdad idéntica a sí misma. Lo más lejano a la Idea serían los simulacros, los falsos pretendientes. El mundo del modelo y de la copia-icono es el mundo de la representación, en el que todo funciona por oposición, semejanza o analogía. Esto mismo ocurre cuando se trata de retroceder en la cadena de significantes para encontrar el punto de origen, la significación. Veremos esta cuestión al tratar el problema de la interpretación psicoanalítica de los sueños. El trabajo intelectual que tal tarea exige al psicoanalista se compone de dos momentos, uno de análisis y otro de síntesis. Freud cree que para poder hallar el significado del sueño, debemos comenzar por una especie de atomización, de separación de los elementos. Si el paciente relata un sueño en el que, pongamos por ejemplo, viaja en un tren en el que se encuentra con un amigo con el cual conversa sobre su jornada laboral, lo primero que tenemos que hacer es una especie de deconstrucción del sueño, poniendo por separado cada elemento: tren, amigo, viajar, laboral... Se tratarán como elementos las palabras que el paciente utiliza para relatar su sueño que no sean conectivas lógicas, ya que, según Freud, el inconsciente carece de medios para representar tales conectivas. Freud añade que el pensamiento onírico es plástico, funciona con imágenes y nunca crea operaciones ni verbalizaciones originales, sino que trata a las palabras como si fueran cosas[590], teniendo así similitud con los procesos psicóticos. Esto se debe a que el inconsciente no reprime pero tampoco sublima, y por esa razón, no tiene en cuenta ningún tipo de diferencia entre pensamientos y cuerpos, ni entre palabras y cosas. Lacan, que ha tratado más profundamente el problema del lenguaje, afirma que la capacidad de otorgar nombres viene dada por la necesidad de hacerlo y esta necesidad solo surge con la Ley, con la prohibición que separa al sujeto de los objetos y le hace consciente de que no le son propios, de que no le pertenecen. El alejamiento de estos objetos, le hace sentir al sujeto una carencia y despierta así su deseo, que es un deseo de recuperación. En este juego de prohibición y deseo el sujeto entra en el orden simbólico ya que se anima en él un requerimiento que le lleva a poner nombre a las cosas, a los objetos que anteriormente no eran exteriores, no estaban diferenciados del sí mismo, de un sí mismo cuyos límites, lejos de estar fijados, se disolvían hacia el interior y hacia el exterior en lo que Freud había llamado "sensación oceánica"[591]. Como decíamos, al inconsciente no le ocurre nada de esto ya que no es modificado por la Ley. Solo la conciencia lo es, ya que de hecho, sería un subproducto del inconsciente que se modifica, según el psicoanálisis, por el contacto con el exterior. Aquí mantendremos la interpretación casi contraria: el Inconsciente está en el Afuera, y la conciencia será un modo suyo formado a partir del pliegue, a partir de la creación de una interioridad. Siguiendo con Freud, al inconsciente llegan restos verbales, pero éstos son triturados como si de cosas se tratara. Además, son despojados de su sentido, que se desplaza. En este sentido desplazado consistía la simbolización, según la trata el psicoanálisis. En el relato del sueño en su totalidad, el sentido del sueño está también desplazado, o mejor, descentrado. Ni los elementos (tren, amigo, viajar, jornada, laboral...) significan lo mismo que en el pensamiento consciente, ni las relaciones lógicas entre ellos (su enlace) se conserva. Así, si el tren es un símbolo fálico, el amigo, edípico, y la acción de viajar refiere al acto sexual, en la reorganización del sueño, los significados correspondientes a los significantes "deslizados" no tienen necesidad alguna de conservar las relaciones que mantenían en el contenido manifiesto del sueño. De ahí que el análisis proceda separando totalmente los elementos y desatendiendo del todo las relaciones de enlace entre ellos. Se pide al paciente que se abandone a una libre asociación (pensamiento mecánico) alrededor de cada elemento, pronunciando "sin pensar", cualquier palabra que salga a la superficie, conservando en la mente la representación inicial de tren, viajar, amigo... Pero lo que aquí criticamos más fuertemente es que el psicoanalista ya tiene un modelo, un significante, al que ha de dirigirse la cadena significante: Edipo freudiano, Falo lacaniano. Éstos son un ejemplo de los significantes despóticos de los que habla Deleuze. Son Ideas platónicas, hacia las que se dirige una tormenta de pretendientes. Lo sexual edípico responde a la pregunta de en qué momento el psicoanalista detiene la cadena, de cuándo se ha conseguido la significación. ¿Es arbitrario cortar por ahí? No para una teoría presa de un argumento fijo que la sostiene, presa del pensamiento de la representación: del modelo y la participación. Una vez obtenida la significación de cada elemento por separado, necesitamos la significación del conjunto, para lo cual el analista procede a un trabajo de síntesis que es al que propiamente Freud llama trabajo de representación. El análisis

[588] J. L. Pardo: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Ed. Pedagógicas. Madrid, 2002. pp. 127-137.

[589] Cfr. Para seguir extendiéndonos en este tema ver G. Deleuza: *Logique du sens. op.cit.* Vingtième série "Sur le problème moral chezles stoïciens" (*Lógica del sentido. op.cit.* Vigésima serie: "Sobre el problema moral en los estoicos").

[590] Cfr. Para seguir este tema según la perspectiva deleuzeana ver *Logique du sens. op.cit.* Treizéme série "Du schizophène et la petit fille" (*Lógica del sentido. op.cit.* Decimotercera serie: "Del esquizofrénico y de la niña").

[591] Cfr. En G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* pp. 103-106 (*El Anti Edipo. op.cit.* pp 95-97), podemos ver cómo Edipo convierte el asunto de los nombres de la Historia, en los nombres del padre.

atomiza; la síntesis configuradora del total representa. Para ello, tiene que incluir conectivas lógicas siguiendo ciertas reglas que veremos más adelante y de entre las cuales, nos parece tener especial relevancia aquella que elimina la disyunción excluyente. Freud, entendemos que acertadamente, aclara que el inconsciente no sabe de alternatividad. Si el relato presenta confusión o ambigüedad, por ejemplo, "me encuentro con un amigo, o no sé, quizás con un pariente", la regla es la inclusión: amigo y pariente. El inconsciente tampoco sabe negar y por tanto, no presenta contrarios. Así, pueden aparecer confundidos placer y dolor, deseo y repugnancia, e incluso una palabra y su antónima[592]. A partir de estas dos reglas, se nos permitiría ya sospechar que no estamos ante un lenguaje predicativo sino ante un lenguaje del Ser, en el que "todo es y nada no es"[593]. Aun así, el propio Freud parece pasar ignorando esta cuestión y se empeña en traducir a un lenguaje predicativo, que supondrá la desvirtualización del Inconsciente y la negación de su potencia creadora, productiva y dadora por sí misma de sentido. El psicoanálisis tiene clara cuál es la Idea, el modelo: Edipo y el Falo, e ignorará todo aquello que no se dirija a la significación del mismo. Lo otro, lo disímil, lo que no se asemeja, lo que no apunta a tal Idea, lo que ni siquiera tiene porqué remitir a nada fuera de sí, los "simulacros de la libre asociación", no son escuchados[594]. Y, sin embargo, esa es la "verdadera" producción inconsciente, la que no se deja encasillar en ídolos, ni en familiarismos y la que, precisamente por esto, es revolucionaria: atenta contra los modelos, contra las fijezas y sedentarismos, es ateo, huérfano,[595] y lleva en su seno la posibilidad de lo otro, de lo inactual, de nuevos modos de pensamiento[596] El mundo de la representación, en cambio, es el mundo de la identidad y de las identificaciones. Parte de una semejanza (o metáfora o analogía) que acusa una carencia en relación a un absoluto que actúa como transcendencia. Por supuesto, esto tiene consecuencias políticas para la cultura: cuando se plantea la acción en relación a un modelo, se imponen paradigmas a seguir y cualquier desviación es considerada como disfuncional. Quien se proclama detentador de la verdad del modelo, procederá despóticamente sobre los otros. Para el psicoanálisis no cabe otra cosa que Edipo y,

[592] Cfr. Ver S. Freud: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica. op.cit.*: "El doble sentido antitético de las palabras primitivas", pp. 236-244.

[593] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 46: "*Les disjonctions propres à ces chaines n'impliquent encore aucune exclusion, les exclusions ne pouvant surgir que paraucune exclusion, les exclusions ne pouvant surgir que par un jeu d'inhibiteurs et de répresseurs qui viennent déterminer le support et fixer un sujet spécifique et personnel*"(*El Anti Edipo. op.cit.* p. 44: "*Las disyunciones propias a estas cadenas todavía no explican ninguna exclusión, las exclusiones no pueden surgir más que por un juego de inhibidores y de represores que vienen a determinar el soporte y a fijar un sujeto específico y personal*").

[594] Cfr. Ver J. Lacan: *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971. En cap. 4 "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis".

[595] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 271: "*l'inconscient de la schizo-analyse ignore les personnes, les ensembles et les lois; les images, les structures et les symboles. Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée (...) Il n'est pas 'structural ni symbolique, car sa réalité est celle du Réel en sa production, dans inorganisation même. Il n'est pas représentatif, mais seulement machinique, et productif*".

[596] "*Ni archétypique, ni structural, ni systémique, l´inconscient, tel que je le conçois, procède d´un créationnisme machinique. C´est en cela qu´il est radicalement athée*" F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* p. 175). Esta producción de inconsciente procede por deconstrucción (p. 199).





dependiendo de su solución, dará lugar a normalidades o a configuraciones patógenas, pero parece que no cabe nada fuera de Edipo, que produce la única salud y la única enfermedad pensables. En cambio, a esto habrá que imponer la inversión del platonismo, con el propósito de hacer valer la diferencia y la complejidad singular. Si el deseo se plantea como carencia, como participación de la idea, el no parecerse al modelo pediría la renuncia al deseo y renunciar al deseo es no afirmar la vida, no perseverar en el ser, dirigiéndose a un pensamiento y a una pasión melancólicos[597]. El platonismo sostiene una imagen de pensamiento que alude siempre a una incompletud, a una idea absoluta y autoidéntica que se instaura como lo inalcanzable. La copia remite siempre a un fundamento previo que es la verdad y no le queda más alternativa que reproducir y representar dicho fundamento. Visto desde esta perspectiva, en la que creemos, Freud sigue en cierta medida anclado, el inconsciente se reduciría, como dice Deleuze, a un teatro, en el que "personajes míticos" representan una y otra vez, y siempre, la misma función, la del origen, la de la escena fundacional, la de Edipo. En su lugar, Deleuze repropone el Inconsciente como fábrica, como productor de sentido, como potencia en acto, como pensamiento no antropomórfico, que conserva el poder y la presencia de lo virtual, como lo Otro divino que no es lo humano, como lenguaje del Ser, como lo que ofrece siempre nuevas potencialidades al pensamiento. En definitiva, Deleuze presenta el Inconsciente como maquinación de deseo. Una subjetividad procesada en un atrapamiento en la representación solo va a reproducir lo ya establecido. Recordemos que tal como se muestra en su obra *Empirismo y subjetividad*, para Deleuze, el individuo humano no es una constante universal, e individuación, subjetivación y personalización son específicas de cada sociedad[598], siendo las personas privadas no más que simulacros de las personas sociales, ilusiones que surgen por proyección y plegado. No hay oposición ontológica entre individuo y sociedad como no la hay entre naturaleza y cultura y el sujeto siempre es un resultado, nunca originario sino producido como residuo. El sujeto no tiene ningún privilegio en el acceso cognoscitivo a sí mismo, como también afirma Freud, y nuestro conocimiento pasa por tanto, necesariamente por el otro, por la mediación del lenguaje y del poder. El auténtico sujeto social y político son las catexis inconscientes del deseo, que son primeras en relación con los intereses conscientes individuales o de grupo. El pensamiento transparente a sí mismo de la modernidad está enraizado en lo impensado, y la conciencia en el Inconsciente. En Deleuze, el interior se origina como pliegue de un exterior radical, y así, no todo pensamiento es pensado porque el pensamiento habita fuera de sí y también lleva su otro dentro de sí como inconsciente.

[597] En el transcurso del trabajo examinaremos más detenidamente este asunto de la melancolía en uno de los ensayos freudianos que junto con *Más allá del principio del placer*, *El porvenir de una ilusión* y *Lo perecedero*, nos parece constituyente de líneas de fuga y por tanto merecedora de la mayor consideración en cuanto a la obra freudiana se refiere. Se trata de *Duelo y melancolía*.

[598] "*Los procesos de individuación no pueden ser otra cosa que complejos/oscuros procesos de exclusión, de negación*" (R. Reyes: "Cosmopolitan Society and EuroMediterranean Progressive Policy" en en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 16, 2007.2/2. ISSN 1578-6730).

La historia humana está sometida a un azar radical que impide toda teleología, como fin histórico que siempre remite a un retorno al paraíso perdido. No hay un modelo final. Deleuze toma de Hume la idea de que la repetición no cambia nada en el objeto contemplado que se repite, sino en el espíritu que contempla las sucesivas apariciones de tal objeto. La imaginación es el elemento sobre el que se erigen las síntesis activas, mientras que la memoria restituye a cada elemento recordado su puesto en el pasado, que es así reproducido y representado. En la lectura psicoanalítica de Deleuze, las cargas de energía libidinal con síntesis pasivas y las pulsiones serían ya excitaciones ligadas, alrededor de las cuales se formaría un yo pasivo, parcial y narcisista en el ello, cuyas actividades son organizadas por la costumbre, que precede y hace posible el principio del placer. Sobre las síntesis pasivas se erigen las activas, que corresponden al principio de realidad. La memoria como síntesis activa consiste en el encajamiento de los presentes en el pasado puro, siendo éste la condición para la representación. En *El Anti Edipo*, Deleuze denunciará el uso transcendente que el análisis edipiano hace de las síntesis del Inconsciente para llevarlas hasta su conversión. Así se constituye el problema práctico del esquizoanálisis: llevar las síntesis inconscientes a su uso inmanente. Vemos que Deleuze trata de llevar a cabo una labor típicamente kantiana: una labor crítica, en el sentido más riguroso de la palabra. Por ejemplo, veamos el cuarto paralogismo que Deleuze detecta en este campo: el que deduce directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza de lo prohibido. Se basa en que si la Ley prohíbe algo es porque eso era lo que queríamos, deduciendose de la prohibición, el deseo. Es un paralogismo de desplazamiento ya que lo que la Ley prohíbe puede ser del todo ficticio. Lo que sucede es que se trata de un método de persuasión para hacer creer a los sujetos que de hecho sí tenían esa intención. Esta es la trampa de la que se sirve la Ley para culpabilizar al inconsciente.

Por supuesto, el exterior afecta y el adentro es siempre un pliegue del Afuera, pero aquél, que está capturado por la representación va a hacer de esa afectación un encubrimiento del acontecimiento[599]. En el caso del psicoanálisis, se procede así cuando se historiza el acontecimiento y se relaciona el afecto siempre con una vivencia del pasado. Sin embargo, consideraremos aquí, que la semejanza que puede darse en la expresión de producciones infantiles y maduras no implica una repetición de lo mismo, sino un posible efecto de resonancia: no tiene porqué darse un regreso en busca de lo sucedido desde

[599] Cfr. En J. L. Pardo: *Deleuze: violentar el pensamiento. op.cit.* cap. 2: "De la impresión al pliegue", pp. 45-50, explica que el proceso de individuación es infinito, en el sentido de que un individuo se actualiza cuando una infinidad de partes extensivas componen una relación característica que corresponde a una esencia singular, pero los encuentros de los cuerpos dan lugar a nuevas composiciones, siendo el plano de individuación un plano de variación continua, de manera que si el Universo entero es un Individuo afectado o plegado de una infinidad de manera, se puede "pasar" de un individuo a otro. Todo individuo comienza por ser pasión, impresión, resultado de una huella y ya que la política es el arte de organizar los encuentros, el régimen político determina desde cierto punto de vista la individuación. Toda individuación es expresión de la Substancia. Si lo plegado en cada contracción es el Ser en un determinado grado de intensidad, entonces todo individuo en tanto pliegue, contiene impresa toda la realidad y ha de ser posible a partir de él, desplegarla y expresarla. Así, las ideas, como modos del Pensamiento impersonal, son comprensivas: cada una de ellas comprime todo el Pensamiento.





la copia, sino una resonancia en la que no hay una jerarquía temporal diacrónica, sino en todo caso, coexistencia. Así, en el psicoanálisis, la subjetividad nunca logra expresarse, solo representar. Se nos muestra de suma importancia lo que Nietzsche denomina el "ocaso de los ídolos", que supondría romper con la preeminencia del fundamento original, la copia, el modelo y la representación, y oponer a éstos la fuerza del simulacro. A lo largo del trabajo, veremos cómo la cuestión del deseo como carencia se vincula también a la idea de progreso, asociado igualmente a una meta hacia la cual se traza una linealidad. En el deseo ligado a la producción y a la potencia no hay un objeto-meta, y por tanto, tampoco una linealidad vertical progresiva sino una capacidad de territorializar, desterritorializar y reterritorializar. Lo que hay es un rizoma[600], un deseo sin objeto fijo. Se trata, entendemos, de algo semejante a la voluntad de potencia en Nietzsche, que por ser inmanente, no se trata de un principio metafísico sino plástico. Si centramos nuestra atención en textos freudianos como *Más allá del principio del placer*, podemos también entender la libido como algo eminentemente plástico, que tiene que moverse porque se encuentra con resistencias. La pregunta sería si debe someterse al principio de realidad o basta con ir moviéndose por un espacio de deseo.

A partir de aquí entendemos que cuando Deleuze critica a la hermenéutica por el recurso constante a la interpretación, está hablando de una interpretación referida, como suele ocurrir en psicoanálisis, a una búsqueda de la causa primera, dirigida de la copia al original, de los "hechos del presente" a los "hechos del pasado", procesada como una arqueología de la verdad. Esto rompe con la posibilidad de producir pensamiento, ya que encierra al pensamiento en simbolizaciones fijas, que apuntan a un modelo o significante que corta la cadena de deseo. El psicoanálisis habría fallado, sobre todo, en la idea de deseo como carencia, ya que esta configuración del deseo lo circunscribe a la pasión, expuesta completamente a lo externo, no dando lugar al deseo-acción. Junto con esto, el psicoanálisis acusa el problema de la consideración de lo que son ideas adecuadas, entendiendo como tales solo aquellas que se agotan en las cartografías freudianas, frenando así la producción o expresión del paciente. Invertir el platonismo conlleva, creemos, tomar la senda de una filosofía entendida como modo de percibir y de vivir más que como búsqueda de la verdad, ya que según Nietzsche, este afán de voluntad de verdad aparece con Sócrates. Según él, los presocráticos martilleaban y creaban desde lo ligero, sin esa voluntad de verdad.

Tal vez lo que Deleuze nos propone es salir de la interpretación para entrar en la pregunta acerca de qué dispositivos de poder laboran en nuestros cuerpos, qué régimen de signos nos sobrecodifica, cuáles son nuestros flujos y umbrales, cuáles nuestras líneas flexibles y cuáles nuestros segmentos duros, dónde está el peligro de caer en un agujero negro, a partir del cual sea ya imposible crear un plano de consistencia[601].

[600] Cfr. Sobre el concepto de rizoma ver G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux*. Les éditions de Minuit. Paris, 1980. chapitre 1: "Introduction: rhizome" (*Mil mesetas*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2004, cap. 1: "Introducción: rizoma").

[601] Cfr. El plano de consistencia tiene su modelo en la Substancia spinozista, sobre la cual pululan infinitos modos finitos, los *conatus*, unidades mínimas afectivas que definen el nivel molecular y a partir del

Para tomar este nuevo camino, será necesario salir del modelo Edipo y del ídolo fálico y configurar un nuevo cartograma.

Invertir el platonismo en el seno del psicoanálisis es, sobre todo, invertir el deseo como carencia, romper con esa línea de la Dialéctica que va desde Platón hasta Hegel, en los que siempre encontramos algo en relación a una falta, estando el deseo en función del modelo de la completud, en relación a una transcedencia, a un absoluto. A partir de esta noción del deseo, aparece el juego signado a un sujeto y un objeto, siendo el primero pensado como sujeto deseante, y el segundo como objeto deseado pero habitualmente como objeto parcial y representación de un objeto total perdido. Volvemos al Falo lacaniano, que daría un giro de tuerca más al complejo de castración[602] freudiano. En cambio, vamos a mantener aquí, junto con Deleuze, otro punto de vista: el deseo ligado al devenir como movimiento, como verbo en infinitivo. En *El Anti Edipo*, Deleuze mantiene la tesis de que la condición de posibilidad de la máquina deseante es el universo esquizofrénico, tomando esquizofrénico no como término clínico sino como afirmación de lo diverso. Esto tiene consecuencias ontológicas y perceptivas que tienen relación con el "lenguaje" del Inconsciente, con lo molecular[603].

Toda sociedad es una forma concreta de organizar el deseo, siendo la esquizofrenia su envés, la desorganización, y así, la "amenaza" de toda sociedad. El deseo es de suyo revolucionario porque su proceso esquizofrénico desordena toda forma de organización, poniendo en cuestión las configuraciones estables y en definitiva, toda forma de dominación. Pero hemos de tener en cuenta que aquí no hay dualismo: siempre hay producción deseante y la producción social es cierta organización de aquélla, cierta codificación de sus flujos. En *El malestar en la cultura*, Freud habla de la represión como aquello que mejores frutos ha dado a la civilización[604]. Se está tratando de los

cual se forman los agregados, el nivel molar, los cuerpos y las personas. Es el campo de las multiplicidades y de las diferencias intensivas, previo a la génesis de las formas y de las estructuras. Ver *Mille plateaux. op.cit.* pp. 110 y 382 (*Mil mesetas. op.cit.* pp. 91 y 318).

602 El complejo de castración hace referencia al Falo, en un movimiento en el que el sujeto teme perderlo o ya lo ha perdido debido a que este objeto se retira a las alturas a partir de la Ley instaurada por el padre. En la mujer, Freud trata el complejo de castración con un nombre específico: "envidia del pene".

603 Para comprender mejor esta cuestión recordemos de nuevo *Empirisme et subjetivité. op.cit.*

604 S. Freud: *El malestar en la cultura. op.cit*: "*El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad*" (p. 59). "*La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de conciencia (moral) (...); se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior...*" (pp. 67-68). "*Este conflicto se exacerba en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia, aquél se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad*" (p. 77). "*El precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad (...) se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones*" (p. 80). "*Cabe sostener que también la comunidad desarrolla un super-yo bajo cuya influencia se produce la evolución cultural*" (p. 87).





aparatos de captura que atrapan los procesos de subjetivación para dar como resultado un sujeto adaptado a una civilización estriada[605]. De aquí la sospecha hacia algunas construcciones del psicoanálisis que tienen que ver con la política. Deleuze denuncia, por ejemplo, la patologización de procesos que son en realidad devenires, máquinas de guerra que se despiertan contra la sobrecodificación despótica[606].

Para acabar esta introducción al pensamiento de Gilles Deleuze en relación a los conceptos de deseo y de Inconsciente, citamos al propio Deleuze en lo que nos parece una declaración de cuáles son las tareas a realizar sobre el psicoanálisis y un resumen de qué implica en este terreno invertir el platonismo: " *...debemos decir que el psicoanálisis tiene su metafísica, a saber, Edipo, y que una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edipiano, de modo que recobre un inconsciente transcendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizo-análisis*"[607]).

605 Cfr. En *op.cit. Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, último apartado: "Espacios lisos y espacios estriados", se nos explica cómo esta terminología es tomada de la biología: el tejido molecular liso está formado por células poco diferenciadas, muy pequeñas y de movimiento involuntario; tejido muscular estriado está formado por la unión de elementos grandes y en cierta manera independientes. Deleuze definiría el espacio liso como un espacio nómada, sin direcciones prefijadas, abierto y sin centro, y el espacio estriado como espacio jerarquizado, cerrado y centrado. Lo liso aparece siempre como una desterritorialización frente a lo estriado que supone un control sobre el espacio. No obstante se establecen transiciones entre uno y otro, contaminándose.

606 Cfr. Ver "Inhibición, síntoma y angustia", cap. 4, en el que describe el caso Juanito, en *op. cit. El yo y el ello*. Para seguir en Deleuze la interpretación de este mismo caso ver G. Deleuze y C. Parnet: *Dialogues*. Ed. Flammarion. 1996. pp. 97-101 (*Diálogos*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2004. pp. 91-94). También podemos encontrar revisiones semejantes en M. Burin: *El malestar de las mujeres*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1991, sobre todo en la primera y segunda partes. Ver también ejemplos de ello en *L´Anti Oedipe. op.cit.* pp. 423-425 (*El Anti Edipo. op.cit.* pp. 364-366).

607 G. Deleuze y F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 89 (*El Anti Edipo.* p. 81).

# 4.CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA: DE LA MAYEÚTICA SOCRÁTICA A LA TERAPIA PSICOANALÍTICA

## 4.1. Diálogo y Dialéctica

No podemos dejar de notar una cierta semejanza entre el diálogo socrático y el diálogo psicoanalítico, precisamente en lo que cada uno de ellos tiene de falso diálogo[608]. En la apariencia exterior, encontramos en los diálogos platónicos una sobreabundancia de la palabra de Sócrates, el maestro, y una mayor parquedad en las intervenciones del alumno, sea éste quien fuere. Por el contrario, una sesión psicoanalítica revestiría la apariencia contraria: el que habla cuantiosamente, frente al silencio del analista, es el paciente. Sin embargo, tanto el maestro como el analista mantienen una posición dominante y ambas estrategias, aparentemente inversas, contribuyen a asentar el desequilibrio. En un caso, Sócrates solo pregunta para impugnar la respuesta y colocar una y otra demostración, que irán perfilando el discurso o lenguaje al que desea reducir la cuestión. En el otro, el analista abusará de los silencios para consolidarse frente al paciente como figura enigmática y para ocultar su posición de deseo. En ambos casos, las figuras dominantes exhiben cierta violencia activa o pasiva, cierta inhumanidad, cierta frialdad. Pero, además de esta frialdad que ahoga las posibles salidas de alumno o paciente, el diálogo platónico, como el diálogo psicoanalítico, se hallan teleológicamente orientados desde un principio. La cura mediante el diálogo no es tal, ya que, en todo caso, lo que se produce es la reducción del decir del uno al discurso dominante del otro. El diálogo se muestra, así, como falso diálogo puesto que la variabilidad de soluciones está castrada desde el inicio[609]. No se trata tanto de un diálogo como de una conducción. En el diálogo platónico las preguntas de Sócrates están cargadas y en el diván psicoanalítico no importa demasiado lo que diga el paciente puesto que la interpretación edípica ya está decidida de antemano (y si la reducción no es

[608] Cfr. Frente a lo que constituye un falso diálogo, podríamos establecer con T. Oñate, las condiciones de una verdadera apertura dialogal: tendría que ser posible la vuelta, el dar la palabra al otro, al interlocutor de la dialogicidad (T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. op.cit.* p. 147). Asimismo, Mª C. López alude a la intervención de lo imprevisto a la hora de seguir el progreso de una conversación como elemento propio de un verdadero diálogo (Mª C. López: *El arte como racionalidad liberadora. op.cit.* p. 130).

[609] Cfr. Para leer una crítica al método interrogativo en filosofía como conducción prediseñada por el maestro ver F. Zourabichvili: Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit. pp. 39-40.

posible, se tildará al paciente de psicótico, narcisista e incurable). En ambos casos creemos encontrar una cierta teleología esencialista. La esencia dominante en el psicoanálisis es Edipo. Como ocurre en todo pensamiento esencialista, lo que parece descubrirse, sin embargo, se impone. Así, la terapia psicoanalítica parece descubrir el entramado edípico en el paciente cuando, en realidad, trata de construir un Edipo en el paciente. La enfermedad, en el fondo, no es edípica, sino lo que se sale de Edipo, lo que no ha quedado bien atado por el esquema edípico. Lo verdaderamente edípico es la cura, para la cual se trae al diván el conflicto familiar. En el diván se produce una representación de la representación: si la familia ya constituye un teatro en el que se representan las fuerzas sociales, la terapia psicoanalítica implica un espectáculo en el que se simulan los roles familiares del padre y del hijo. La propia teoría psicoanalítica denomina "transferencia" a este proceso. El pensamiento esencialista, ya en Platón, ya en Freud, coloca como fundamento aquello que no es sino un constructo social, sea éste el bien moral, sea éste el entramado edípico. El pensamiento de la representación que acusamos en ambos casos consiste en tomar los efectos como causas y en creer más en los conceptos generales que en el libre fluir de las singularidades en el devenir de la vida. Un verdadero diálogo supondría un devenir, una relación en la que se reconfigurarían los términos o subjetividades en juego. El platónico y el psicoanalítico son falsos diálogos en los que no hay devenir sino posición de poder prefijada e imposición de discurso. Un pseudodiálogo así nunca concluye suficientemente puesto que está destinado a reconciliar al alumno o al paciente con la carencia, es decir, con la inconjurabilidad del deseo de lo prohibido y con el malestar de la culpa por el apetito inscrito en el cuerpo. El problema en Platón no es la Idea de Bien sino que ésta sea tomada en sentido moral. Esta Idea de Bien es ocupada, en el psicoanálisis, por Edipo. Ontológicamente, Edipo correspondería al logro de la individuación del yo en la genitalidad y de los objetos de deseo en las figuras parentales como objetos completos. En medio de todo ello, se produce un juego de deseos y de intenciones reparadoras que siempre es fallido y, como tal, no realizado. La intención de la terapia psicoanalítica no es tanto hacer salir a la luz el inconsciente sino fortificar el yo, la unidad de la subjetividad. Así, Edipo aparece como el deseo del paciente pero se trata en realidad de la imposición del analista para eliminar todo proceso esquizofrénico posible. En un verdadero diálogo, tal y como lo comprende Gilles Deleuze, se compone un problema empezando por el medio, por un estar situado, mientras que en el falso diálogo se perseguiría un fundamento, un origen que ya se da por sentado en el inicio y que va a recortar todo el darse de la conversación. No debemos confundir el fundamento con el límite posibilitante. Mientras que el *arché* o primer principio ontológico funciona como don, como (des)orden inconsciente de la *physis*, y es un sinsentido, un fundamento, como podría ser Edipo, tiene el carácter de sentido dado al que se tienen que reducir todos los acontecimientos del libre fluir de la vida. El primer principio ontológico, el Inconsciente al que nosotros nos hemos referido, es un sinsentido en el que ancla la posibilidad de transformar los sentidos. Edipo, en cambio, es un metarrelato, un sentido histórico y moral. El Inconsciente Ontológico tiene el carácter de lo virtual, de lo eterno, mientras que Edipo se presenta como un orden social. Edipo no podría ser *arché*, ni, por tanto, la masa del Inconsciente, en tanto que es un sentido formado con cierta direccionalidad. El primer principio ontológico no puede ser ha-





llado en un diálogo en el que nos fuéramos remontando por hipótesis o asociaciones puesto que el primer principio ontológico es inmanente a la *physis*, y se manifiesta a través de cada uno de los entes y a través de cada uno de sus momentos de conservación. El Inconsciente Ontológico es asignificante, mientras que Edipo es un significante. Edipo no se presenta como un problema, como veremos, sino como un conflicto inaugural e irrebasable a partir del cual todo empieza a tener sentido y dirección. El psicoanálisis conserva esto de dialéctico: lo que habría en el principio sería una pugna que se cancelaría con una identificación. La rivalidad edípica del hijo con el padre se resuelve, finalmente, con la identificación del hijo con el padre, es decir, la oposición se cancela en una síntesis, a partir de la cual el hijo buscará su propia mujer y su propia descendencia y así indefinidamente. El psicoanálisis cree que solo la prohibición instaura el mundo, es decir, el sentido, las individuaciones. La prohibición edípica sería la esencia de la Ley. Deleuze, en cambio, apreciará en la Ley una provocación más que una prohibición: una conducción del deseo más que una oposición al mismo. De igual modo, el analista no descubre Edipo en el inconsciente del paciente sino que lo inserta con el fin de adaptar socialmente su deseo. El diálogo psicoanalítico se hace, como estudiaremos, interminable, en tanto que alguien civilizado, para serlo, siempre reprime algo pero eso que reprime lo enferma y la resolución del Edipo nunca llega al completo. El diálogo platónico siempre postpone la acción porque pide, para funcionar, la pureza en acto de las esencias. Por ejemplo, un buen gobierno requiere de una buena planificación educativa y una buena planificación educativa exige un buen gobierno que la habilite. Nos moveríamos en círculos sin saber empezar por el medio, como la vida impone. Lo mismo ocurrirá, como observaremos, con el buen analista, que necesita de otro analista y así indefinidamente. Igualmente, no sabemos por donde empezar a proponer el mundo cuando la represión se hace necesaria para la civilización pero enferma a los sujetos civilizados. Tampoco sabemos a donde quiere llevarnos el psicoanálisis al hacer pasar a la conciencia los edípicos deseos del inconsciente psicológico. Lo reprimido dejaría de estarlo, en tanto que reconocido, pero no debiera osar satisfacerse sino por medios indirectos y desplazados. Parece que la prohibición del incesto solo tiene en Freud la función de prolongar el deseo edípico, es decir, parace que se prohíbe el comercio sexual con la madre solo para que la busquemos en otras mujeres repitiendo así aquel amor primero. La prohibición de las relaciones sexuales con los miembros de la familia no favorece sino la producción de nuevas familias que, de lo contrario, se harían afectivamente innecesarias. Nosotros nos preguntamos con Deleuze ¿qué ocurriría si se levantase la prohibición? ¿Es cierto que explotaría la sociedad? ¿Realmente desearíamos a nuestros padres? ¿No ocurriría más bien que, no deseándolos, querríamos nuestra independencia, o que, deseándolos, ya no ocuparían la posición de padres? ¿No es Edipo un nudo en el que nos introduce el familiarismo para mantenerse institucionalmente más que un verdadero problema espiritual? Deleuze entiende que la inmersión del individuo social en el conflicto edípico sirve para detener la experimentación vital de éste y paralizarlo en el círculo de la interpretación, de la familia y de la culpa. Un verdadero diálogo constituye un devenir, un hacer una experiencia sin la predeterminación del final. En el diván psicoanalítico tal experiencia está, desde el principio castrada por Edipo como eje de

la interpretación. El analista no es receptivo a la experimentación y la experimentación del paciente está sobrecodificada por el analista.

Según Deleuze, el psicoanálisis halla su lugar y su sentido dentro del contexto del capitalismo. El capitalismo, sin embargo, no inventa Edipo ni, por supuesto, la prohibición del incesto, sino que lo privatiza, lo hace funcionar en una familia que ya no es productora sino mera correa de transmisión de la ideología dominante. El Padre ya no es el Estado sino aquel papel al que aspiramos cada uno de nosotros en una auténtica microfísica del poder. La máquina capitalista comienza siendo una descodificación de los flujos, dado que al ser una instancia directamente económica, excluye cualquier transcendencia extra-económica. Se cambia el código por una axiomática tanto más opresora por cuanto hace circular al deseo en una inmanencia económica-mercantil que impide ya mucho más eficazmente las líneas de fuga puesto que desaparece un vector inverso al deseo, e incluso un vector-deseo expropiado por un déspota transcendente, para hacer que el deseo se convierta en la máquina de retroalimentación del propio sistema. Ocurre que esta inmanentización no acaba con la infiltración de la carencia en el deseo sino que la introyecta: el Capital necesita siempre de sí mismo, nunca se colma sino que se canaliza en un círculo vicioso. Es la multiplicación infinita de la carencia, que convierte el proceso en finalidad. Ya no hay transcendencia pero el proceso se hace infinito y nunca se realiza sino que se intensifica monstruosamente. Incluso la persona parece deconstruida ya que deriva solo de cantidades abstractas: no hay personas sino flujos de capital o de fuerza de trabajo. Sin embargo, hemos de observar que las personas no son realmente disueltas sino privatizadas y convertidas en aplicadores del sistema. Es bajo estas condiciones bajo las que ciertamente el familiarismo edípico freudiano estructurará el deseo. Lo que el capitalismo desterritorializa por un lado lo reterritorializa por otro, introduciendo de nuevo antiguos fragmentos de código con funciones actuales. Anteriormente, la familia era una praxis abierta porque era una estrategia coextensiva al campo social: el proceso de producción económico pasaba por los factores no económicos del parentesco. En el capitalismo, sin embargo, la representación ya no se relaciona con un objeto distinto sino con la producción misma. El mercado no tolera ningún otro presupuesto diferente de sí mismo. Así, la familia se privatiza y ya no es la forma social de la economía, sino que se subordinará a una forma social autónoma directamente económica. Pero al mismo tiempo, esto supone para la familia su máxima posibilidad social porque todo el campo social va a aplicarse a la familia. Así nace el Edipo simbólico: en la aplicación de las imágenes sociales a las imágenes familiares privadas. La familia ha dejado de ser unidad productora para ser unidad de consumo y ahora todo el mundo puede ser escenificado en el teatro familiar. La familia es el lugar privilegiado de la representación. En las formaciones capitalistas el padre se coloca las vestiduras del poder social, lo representa, y de este modo el poder es vivido ahora sentimentalmente, cubierto por todas las afecciones emocionales que se intensifican enormemente en la inmediatez de la familia, devenida representante del deseo. Las palabras de Deleuze son claras al respecto: "*...la castración en el orden significante despótico, como ley del déspota o efecto del objeto de las alturas, es en verdad condición formal de las imágenes edípicas, que se desplegarán en el campo de la inmanencia que la retirada del significante pone al descubierto (...) De lo simbólico a lo imaginario, de la castración a Edipo, de la edad despótica al capitalismo, hay inversamente el progreso que hace que el objeto de las alturas, sobrevolado y sobrecodificado, se retire, dé lugar a un campo social de inmanencia en el que los flujos descodificados producen imágenes, y las proyectan. De ahí, los dos aspectos del significante, objeto transcendente e interceptado tomado en un máximo que distribuye la carencia y sistema inmanente de relaciones entre elementos mínimos que vienen a llenar el campo puesto al descubierto (...) La suma espiritualización del Estado despótico, la suma interiorización del campo capitalista, definen la mala conciencia*"[610]. Este método de la culpabilización reaparece en la cura psicoanalítica, ya que podemos asistir, en Freud, a una absolución de toda culpa en la familia real para interiorizarla en el hijo, introduciendo la categoría de fantasma individual y convirtiéndose así la representación en los sueños y fantasmas del hombre privado: "*El psicoanálisis y el complejo de Edipo recogen todas las creencias, todo lo que ha sido creído en todos los tiempos por la Humanidad, pero para llevarlo al estado de una denegación que conserva la creencia sin creer en ella (...) Lo que queda al final es un teatro íntimo y familiar, el teatro del hombre privado, que ya no es ni producción deseante ni representación objetiva*"[611]. Así, lo simbólico ya no es la relación de la representación con una objetividad representada, sino los elementos de la representación subjetiva, que son puros significantes. Como veremos, en el límite, el psicoanálisis aplica la reducción familiarista en la transferencia del paciente al analista, llevando el teatro al propio diván. Encontramos así, un psicoanálisis que finalmente no se mide con ningún afuera, convirtiéndose él mismo en prueba y garantía de su propia prueba, al conquistar la absoluta auto-referencia. La axiomática y la auto-referencia son lo propio del capitalismo y, en él, del psicoanálisis.

Como tarea central, nos proponemos en este apartado clarificar lo que de platónico sobrevive en el psicoanálisis, comenzando por la manera de ponerse en marcha, abordando así aquello que tiene que ver con la propia práctica de la terapia psicoanalítica, en la que parece proyectarse una versión del diálogo socrático, en cuanto que trazado en función de una entelequia esencialista. La dialéctica platónica no es de la contradicción sino de la rivalidad: trata, dice Deleuze, de distinguir el verdadero pretendiente de los falsos. Reúne la potencia dialéctica y la mítica en la estructura circular que es la del relato de fundación, conquistando una realidad esencial o una finalidad superior presupuesta al inicio del viaje, fundando así el ámbito de la representación[612]. Asimismo comenzamos viendo, precisamente, lo que en ambas tradiciones aparece como diálogo, pero también y en todo caso, como "falso diálogo". Por ello, se nos impone más bien hablar de mayéutica socrática, estableciendo las diferencias que ésta presenta con la conversación viva y como viva, abierta a cierto azar, tanto en lo que sería su desarrollo como en las conclusiones, unas conclusiones que, como tales, quizás nunca llegan. Pero este no ser nunca claudicado podría ser lo propio, en cierto sentido, de una conversación abierta, y también en otro sentido, de esa mayéutica socrática y terapia psicoanalítica. El sentido que le es propio a ésta última, sería el de lo inconcluso en cuanto tendido al infinito en el que se espera una reconciliación de la contraposición o una resolución que no tiene cabida en este mundo ni para este mundo, pero no en cuanto apertura, dado que encontramos, tanto en la práctica platónica

[610] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* pp. 319-320 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 276-277).
[611] *Ibid.* p. 362-363 / 314-315.
[612] G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* p. 293 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 256).

como en la terapia psicoanalítica, un esquema de "diálogo" que está cerrado ya en su propio comienzo, en su propia puesta en práctica, ya que un fin final, que, como tal, nunca se realiza, está resonando ya en el principio, en la pregunta que, por tanto, sería también una falsa pregunta. El fin que se busca está predeterminando el comienzo y recorriendo todo el desarrollo. Podemos decir que la "falsa pregunta" está ya castrando la variabilidad de soluciones[613]. En este sentido, dice Gilles Deleuze en : "Cinq propositions sur la psychanalyse" en *L´île déserte. op.cit.* p. 382) [614]:"*Este código está constiyuido por Edipo, por la castración, por la novela familiar; el contenido más secreto del delirio, es decir, esta deriva del campo histórico y social será aplastada de tal manera que ningún enunciado delirante, correspondiente al asentamiento del inconsciente, no podrá pasar a través de la máquina analítica*"). El diálogo platónico y el psicoanalítico, fabrican las preguntas a favor de una solución ya tomada de antemano y así, no hay libre fluir, ni intercambio ni encuentro ni posibilidad de fuga para el interlocutor, que se encontrará atrapado en un discurso, en el que nunca puede devolver la pregunta.

Como tratamos este asunto en manos de Deleuze, comencemos aquí, en este punto, tomándolo para expresar la total lejanía entre lo que supone un discurso, o lo que podríamos hallar en una sesión psicoanalítica, y la expectativa que debería abrir un diálogo, un diálogo que verdaderamente surgiera en el "entre". El discurso es del orden de la demostración y del campo de la ironía. Deleuze explica que el irónico es el que discute acerca de los principios, está a la búsqueda de un primer principio, para encontrar una causa transcendente anterior aún a todas las demás. No deja de retroceder porque procede por preguntas, es "un hombre de conversación, de diálogo, de un cierto tono" y siempre del significante. El psicoanálisis se monta sobre la ironía. En cambio, el humor es todo lo contrario, es el arte de las consecuencias, de llevar a las últimas consecuencias, al absurdo. En el humor los principios (en el sentido de fundamentos transcendentes) cuentan poco. El humor es traidor, supone una línea de fuga que siempre está en el medio, que nunca retrocede. Todo el destino de la ironía está ligado a la representación porque, como decíamos, el irónico busca siempre los principios, rastrea las causas, se remonta a un fundamento: parece como si tratara de destapar el secreto, la causa que determina todo el devenir del interlocutor. Así, el irónico está suponiendo, para empezar, una causalidad lineal, y para seguir, una vergüenza que ocultar: "esto que dices oculta aquello, o lo refleja...". Todo tiene un fundamento originario, todo es por algo, todo se remonta a algo y todo, entonces, necesita traducción, porque está en lugar de ese algo, expresándolo, desplazándolo, ocultándolo..., en definitiva, representándolo. El irónico quiere un significante que arrojar. Sigue, en cierta medida, un funcionamiento paranoico[615] porque cree hallar siempre algo detrás del decir del otro. Desconoce la inocencia. Esta búsqueda causal que le caracteriza nos conduce a la representación y así, transladándonos al terreno

[613] F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática. op.cit.* pp. 48-49.

[614] G. Deleuze: "Cinq propositions sur la psychanalyse" en *L´île déserte. op.cit.* p. 382. Podemos hallar la misma información en "Quatre propositions sur la psychanalyse" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 77.

[615] En D. Deleuze: "Deux régimes de foux" en *Deux régimes de foux.* Les Éditions de Minuit. Paris, 2003. pp. 13-14, se distingue el régimen paranoico del signos en el que se produce una hipertrofia lingüística, bajo la cual todo guarda un significado más allá de sí, del régimen del hombre del deseo pasional, caracterizado por explosiones pasajeras.





del psicoanálisis, los sueños significan, los síntomas representan... De ello surgirá el problema de la interpretación infinita[616], que veremos más adelante (en el apartado 4.3.), de la incapacidad del psicoanálisis para escapar del asunto de la pregunta: ¿qué significa?, ¿qué simboliza?, ¿qué representa? Además, según dice Deleuze, en la ironía hay una pretensión de pertenecer a una raza superior. Demostración e ironía habitan, en cierto sentido, la violencia reactiva. Y es que en esta mayéutica se busca algo, algo que falta pero que falta, sobre todo, en la conciencia del paciente, del interlocutor, del analizado, del alumno, del transferenciante. Como en toda Dialéctica, la pregunta no entraña un problema sino un conflicto[617].

En psicoanálisis se habla de conflicto psíquico, cuando en el sujeto, se oponen exigencias internas contrarias. Puede ser manifiesto o latente, pero es, no obstante, constitutivo del ser humano, según Freud[618]. El conflicto podría referirse a la oposición correspondiente a la dualidad del principio del placer y principio de realidad. Las dos fuerzas son, para Freud, la sexualidad y una instancia represora que incluye especialmente las aspiraciones éticas y estéticas de la personalidad, siendo el motivo de la represión los caracteres específicos de las representaciones sexuales, que las harían incompatibles con el yo y generadoras de displacer para éste. Más tarde, el dualismo será entre pulsiones de amor y de muerte, aunque más que entrañar un conflicto, la pulsión de muerte será interpretada como principio mismo de lucha, como el odio que Empédocles oponía al amor[619]. El caso es que Freud siempre busca referir el conflicto a un dualismo irreductible, que en último término, solo podrá basarse en una oposición casi mítica entre dos grandes fuerzas contrarias. Para el psicoanálisis, la profundización en el problema del conflicto debe desembocar forzosamente en lo que para el sujeto humano es el conflicto nuclear, es decir, el complejo de Edipo, en el que el conflicto se haya ya inscrito como conjunción dialéctica del deseo y la prohibición.

El conflicto supone un vaivén, un movimiento, que podría ser común al movimiento del problema, pero en todo caso, su carácter es bien distinto, dado que si el primero tiene clara intención y es, por tanto, teleológico, el segundo se pone en marcha sin dirigirse a ningún lugar, a ningún punto: "*Lo que cuenta en un camino, lo que*

[616] Cfr. Ver G. Galván: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. op.cit.* p. 404.

[617] Cfr. Ver *Logique du sens. op.cit.* p. 18 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 32).

[618] Cfr. Vease, por ejemplo, la relación entre tendencias perturbadoras y tendencias perturbadas en el análisis de los actos fallidos en obras de S. Freud como *Psicopatología de la vida cotidiana* y en *Introducción al psicoanálisis*, cap. 2; o el tema de la resistencia, la represión y la transacción, como procesos resultantes de la interferencia de tendencias opuestas en *Introducción al psicoanálisis*, cap. 4, especialmente pp 335-345; o el conflicto entre a libido y el yo en pp. 409-428. En "Los dos principios del suceder psíquico", en *El yo y el ello*, pp. 137-144, comienza a establecer teóricamente cómo aparece la oposición entre principio del placer y principio de realidad, surgiendo éste de aquel, ante la decepción de la ausencia de satisfacción completa mediante alucinaciones. En *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, pp. 28-37 y en *El yo y el ello*, pp. 31-39, nos presenta el conflicto entre el yo ideal y el yo actual. En "Más allá del principio del placer", como hemos visto en la introducción de este trabajo, el conflicto se desplaza a otra dicotomía: instinto de vida e instinto de muerte. En *Tótem y tabú*, pp. 40-46, el conflicto edípico conlleva una ambivalencia entre los sentimientos hostiles y cariñosos hacia el padre asesinado.

[619] J. Laplanche y J. Portalis: *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1993: "Conflicto psíquico", pp. 77-80.

*cuenta en una línea, nunca es ni el principio ni el final, siempre es el medio. Siempre se está en medio de un camino, en medio de algo. Lo molesto de las preguntas y las respuestas, de las entrevistas y las conversaciones, es que casi siempre se trata de ponerse a recapitular: el pasado y el presente, el presente y el futuro*"[620]. El movimiento dialéctico del conflicto se perdería en la infinitud que separa a un punto de otro, mientras que el movimiento propio del problema se traza en una línea que no puede ser sabida de antemano sino solo experimentada y que, por ello mismo, puede ramificarse, siendo su devenir rizomático: "*Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien*"[621]. Un pensamiento rizomático conecta entre sí lo heterogéneo en lugar de subordinarlo a lo homogéneo. Así, un rizoma no admite ninguna totalización ni jerarquía rígida.

El movimiento dialéctico del conflicto, que trata de ir de punto a punto, conlleva, en el diálogo, un tratamiento de los interlocutores como términos, entre los cuales, no se produce un verdadero despliegue sino un repliegue del uno en el otro: el cambio dialéctico trata de producirse en los términos del mismo. A esto ya opondría Deleuze el hecho de la exterioridad de las relaciones respecto de los términos: "*Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad. Por eso siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro, tratando la línea de fuga que pasa entre los dos términos o los dos conjuntos, estrecho arroyo que no pertenece ni a uno ni a otro, sino que los arrastra a los dos en una evolución no paralela, en un devenir heterónomo. Al menos eso no tiene nada que ver con la dialéctica*"[622]. Así, dialécticamente hablando, esos términos resultan violentados y en contra de la propia intención que declara la Dialéctica, podados en sus diferencias, no volviendo una y otra vez sino a la mismidad de una representación. La Dialéctica, entraña además y siempre, la dialéctica de un amo y un esclavo, de dos sujetos, que en cuanto tales, se toman entre sí y a cada otro como objetos. No hay encuentro ni rizoma sino diálogo arborescente en el que el paciente aparece como el objeto más bajo que debe progresar desde su propio punto hasta el punto de las alturas, que es el analista, desde la mostración de su inconsciente a la asunción de una conciencia, a la toma de conciencia. En esta marcha no parece haber nada de malo si no fuera porque el camino del inconsciente hacia la conciencia, está, entendemos, trazado y jerarquizado por un significante simbólico, Edipo, que el analista impone como término final y como dador de sentido en todo el recorrido. De este modo, se opera en el método freudiano de la libre asociación: "*No es sorprendente que el método llamado de libre asociación nos lleve constantemente a Edipo; está hecho para eso. Pues, en vez de manifestar una espontaneidad, supone una aplicación, una proyección que hace corresponder un conjunto cualquiera de partida con un conjunto artificial o memorial de llegada, determinado de antemano, y simbólicamente como edípico*"[623]. Por ello la propuesta deleuzeana será romper con las asociaciones, ya que nunca el

[620] G. Deleuze y C. Parnet: *Dialogues*. Ed. Flammarion. 1996. p. 37 (*Diálogos. op.cit.* p. 34).
[621] *Ibid.* p. 8 / p. 6.
[622] *Ibid.*. p. 41 / p. 43.
[623] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 475 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 404).





Inconsciente asocia dado que es molecular, y por tanto, hemos de comprender que el pensamiento asociativo es una inyección de lo molar deprimente, de lo instituido y no de lo instituyente, de lo reaccionario y no de lo creador. Edipo supone un yo determinable en relación a imágenes parentales, dándose una triangulación que implica una prohibición constituyente que condiciona la diferenciación de las personas: prohibición de realizar el incesto con la madre y de ocupar el lugar del padre. Deleuze denuncia, sobe todo, un uso ilegítimo de las síntesis del Inconsciente, un paralogismo, que pretende concluir del siguiente modo: si esto está prohibido es porque es deseado. Así, a un mismo tiempo, el deseo recibe sus primeros objetos completos (madre y padre) y ve cómo le son prohibidos. Nos encontramos, además, con una petición de principio ya que el incesto mismo exigiría las personas y los nombres[624].

En el psicoanálisis práctico podemos observar más de uno de los métodos utilizados por Platón en sus diálogos. Podemos considerar en primer lugar el denominado método elénctico, que sería la puesta en práctica de la ironía socrática (tal y como se presenta en el *Menón*). Lo primero que exige el análisis sería que el analizado se sitúe en una aporía. En el *élenkhos* se trata de reducir al absurdo los enunciados que el interlocutor trae del ámbito de lo opinable. La función de la ignorancia socrática es poner a los demás en la *aporía*, influyendo en su proceso de conocimiento. En la ironía socrática, tras presentarse la cuestión del diálogo con una pregunta, se desarrolla la refutación de la aparente sabiduría del interlocutor, que llevado de su ignorancia, no sabe pero cree saber. Aquí se sitúan los contenidos manifiestos y las explicaciones yoicas que el paciente lleva a las sesiones psicoanalíticas. Antes de comenzar a construir el nuevo discurso, el analista pide un punto de partida que exige retrotraerse poniendo entre paréntesis todo lo que el analizado pretende saber, y que, sin embargo, corresponde casi siempre al trabajo de la censura del yo, siendo la misma censura que produce en último término la manifestación de los síntomas patológicos. Podemos observar en los diálogos platónicos una larga sucesión de preguntas y respuestas, que a menudo parecen impertinentes. La finalidad de esta sucesión es la de lograr el reconocimiento de la ignorancia por parte del interlocutor, lo cual le deja en disposición de comenzar la búsqueda de la definición. Esto tiene que ver con el reconocimiento de la autoridad del analista, para lo cual sería absolutamente necesaria una capacidad transferencial y un reconocimiento de la enfermedad, en el sentido que ésta tiene de ignorancia, y además de ignorancia de sí mismo. Una vez llegados a este punto, el análisis proseguiría recurriendo al método de la reminiscencia o anámnesis platónica que no aparece propiamente hasta el *Teeteto*. Sabemos que consiste básicamente en sacar a la luz el conocimiento que alguien ya tiene dentro. Según Platón, no hay nada que no tenga aprendido el alma y, con luz, es capaz de recordarlo. En cierto sentido, podríamos pensar que el método de la reminiscencia no tiene tanto que ver con el recuerdo sino con la búsqueda del saber que el sujeto tiene, siendo una razón que se busca a sí misma. Sería el propio sujeto el que, por sí y en sí mismo, tiene esas ideas que llegan a ser conocimiento, despertándolas con la reminiscencia[625]. Como vemos

[624] *Ibid.* p. 190 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 168).
[625] T. Oñate: *Materialies de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 20.

más adelante, esto tiene relación con la producción de fantasmas y el atrapamiento de los mismos por parte del individuo, cuestión difícil de solventar para Freud, que propondrá una herencia filogenética, resonando en ella cierto estilo platónico. Es esta misma cuestión la que llevará a Jung a plantear su teoría del inconsciente colectivo. En Platón hay cierta teoría constructivista de la verdad (al modo geométrico), dado que ésta se realiza en las relaciones entre sujetos y operaciones por el lenguaje. Continúa acechando el problema del fundamento y del regreso al infinito, pero se trataría de superar, en parte, el negativismo elénchtico. Una vez iniciado este proceso, el analista comenzará su trabajo constructivo e interpretativo. Como vamos a ver detenidamente las observaciones de Freud acerca del estatuto epistemológico de este hacer, no haremos aquí sino señalar el uso psicoanalítico de un tercer método platónico, el método por hipótesis, método relacionado ya puramente con la dialéctica de la *República* y el *Parménides*, que potencia la síntesis como su fundamento. No habiendo nada que el alma no tenga aprendido, la rememoración es algo aplicable a toda la geometría, mediante el proceso lógico-deductivo, utilizando hipótesis como principios: si prosiguiéramos la investigación sin detener la marcha podríamos esperar que, quizás, acudiera a nuestro encuentro y se manifestara lo que buscamos. Se trata del modo geométrico, en el que "todavía no sé si es así, pero será aplicable por utilidad". En el método hipotético se plantea de nuevo el problema del fundamento incondicionado. Será ya propiamente en el denominado método dialéctico en el que la Idea de Bien se presente como fundamento del auténtico conocimiento, bondad y utilidad. Tendrá además la pretensión de convertirse en el fundamento que evite el regreso al infinito. Para nosotros, el problema surge cuando éste que debiera ser un límite ontológico y posibilitante de todo lo que es en cuanto que es, se carga de connotaciones morales y políticas. Así, este fundamento aparecería, en el psicoanálisis, como significante que recorre todo el análisis: Edipo. Edipo, bien sea tomado como mito del origen, bien sea tomado como acontecimiento contraefectual, tiene las mismas funciones que la Idea de Bien platónica en el momento en el que se pone a trabajar como bien moral. El problema del psicoanálisis es el de tomar, como punto de partida, e incluso como principio ontológico, esa realidad edípica que no es sino un constructo cultural. El *nous* platónico va de una hipótesis a un principio incondicionado, es decir, a la forma de Bien, mientras que el método hipotético o *dianoia* utiliza los objetos sensibles y es parcial, ya que va de hipótesis en hipótesis *ad infinitud*. Platón identifica el *nous* con el método dialéctico, que es el único que supera la frontera de la *doxa* para entrar en el verdadero conocimiento. Como decíamos antes, para evitar el regreso al infinito, se establece un límite que es la forma de Bien, siendo las otras formas partes suyas. Como vemos, tanto en el platonismo como en el psicoanálisis, el método fundamental consiste en la interrogación del paciente o interlocutor, el cual, a través de sus propias palabras y con la ayuda del psicoanalista que las interpreta, llega a un conocimiento de sí mismo que no poseía, dando a luz unos contenidos de su mente que no eran conscientes. Respecto a la preocupación que dirige el pensamiento socrático, podríamos decir también que es terapéutica ya que mira hacia el cuidado del alma. Sócrates examina y descarta las respuestas de sus interlocutores porque no contestan la pregunta, que hace referencia al qué es y no a los casos particulares. Del mismo modo, el psicoanálisis diferencia el acontecimiento (o el ídolo) Édipo de sus efectuaciones. La mayéutica socrática se





presenta como el arte de dar a luz ideas que se hallaban en la mente de los interlocutores sin que éstos lo supieran, cambiando el falso saber que era el obstáculo principal (resistencias) por la adquisición del auténtico saber. Al mismo tiempo, Sócrates libera las verdades que los interlocutores poseen virtualmente. Podemos ver aquí una primitiva formulación implícita del inconsciente, aunque por supuesto de un inconsciente subjetivo y psicológico, que no obstante, parece, de alguna manera, tener una ligadura con lo ontológico pero estando esto ontológico, confundido por lo axiológico. Así, en Platón aparece ya el mismo problema freudiano acerca del misterio de la participación del sujeto en el fantasma o de la herencia filogenética de la simbólica inconsciente.

La conciencia a la que se llega, muestra aquí todo lo que tiene de "sujeto sometido", es decir, todo lo que tiene de sujetador del inconsciente que asoma. No acaba de aparecer la producción inconsciente, y ya está siendo codificada y sobrecodificada por una conciencia que, como tal, aparece solo en una relación siempre política y social: "*Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadriculan, que nos identifican y nos obligan a reconocer; agujero en el que habitamos con nuestra conciencia, nuestros sentimiento, nuestras pasiones, nuestros secretitos demasiado conocidos, nuestro deseo de darlos a conocer*"[626]. El discurso socrático-psicoanalítico está en este punto fortaleciendo un sujeto en el analizado, dado que el propio "consumo" de psicoanálisis, puede tener mucho de narcisista, por más que Freud refiera el narcisismo a las psicosis por ser enfermedades que no se dejan atrapar por el influjo del análisis. En cambio, no es menos cierto que esta práctica, situada ya en el mercado, permite que un tipo muy determinado, de clase media-alta pueda hablar continuamente de sí mismo, sobrecodificándose cada vez más, a la par que el analista-maestro prosigue detentando un poder eminentemente político. Vinculemos con este pasaje: "*el psicoanalista pretende curar la neurosis, puesto que curar para él consiste en un conversación infinita, en una resignación infinita, en un acceso al deseo (...): tal vez un día se descubrirá que lo único incurable es la neurosis (de ahí el psicoanálisis interminable)*"[627].

Retomando el principio de nuestra exposición, esta lógica del conflicto, se opondría al carácter del problema, que dibujaría un diálogo en el que lo importante no son los términos, que deben ser desubjetivizados en la mayor medida. En el juego vivo del diálogo en el que se despliega un problema, el movimiento se realiza en la línea, en el entre, en la relación y no en los términos (interlocutores) que devienen así imperceptibles e imperceptiblemente[628]. ¿Por qué no ocurre esto en la mayéutica socrática o en la práctica psicoanalítica? Porque uno y otro toman el papel del padre que impone la Ley en una nueva representación del acontecimiento Edipo, al que se trata ahora

[626] G. Deleuze y C. Parnet: *Dialogues. op.cit.* p. 57 (*Diálogos. op.cit.* p. 55).
[627] G. Deleuze y F. Guattari: *Anti Oedipe. op.cit.* pp. 433-434 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 372).
[628] G. Deleuze et C. Parnet: *Dialogues. op.cit.* .69: "*Las relaciones están en el medio y existen como tales. Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una propuesta vital contra los principios*" (p. 65 en la versión castellana).

y siempre de solucionar o disolver o superar de modo adecuado. La superación está en el campo semántico de la Dialéctica e interpone siempre la mediación negativa, la introducción de la nada que reparte los términos, para llegar a una síntesis que, sin embargo, preexiste a la tesis y a la antítesis. De hecho, lo que el psicoanálisis llama resolver o superar Edipo consiste en una operación de interiorización[629]. Maestro y analista se presentan como el objeto de las alturas que no cambia sino hacia el que se cambia. No hay devenir porque en el devenir, un término no puede devenir sin que el otro devenga a su vez. El psicoanálisis presenta esta circunstancia, obstáculo a evitar por parte del analista, como contratransferencia.

### 4.2. Transferencia, nueva versión del amor platónico

La transferencia es el proceso mediante el cual, los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos, y de un modo especial, en la relación psicoanalítica[630]. Se trata de una repetición de prototipos infantiles de relación afectiva, vivida con un marcado sentimiento de actualidad. La transferencia implica procesos de proyección e introyección en los que vamos transmitiendo, sobre personas distintas, los impulsos amorosos y/o conflictos afectivos que una vez establecimos para con aquellos que les antecedieron. Según el psicoanálisis, los primeros modelos fueron los padres o figuras que, de uno u otro modo, tomaron el mismo rol. Así, en cada nueva ocasión, inyectaríamos las características propias de estos primeros investimientos libidinales sobre nuevos "partenaires". Del mismo modo, experimentaríamos, en cada transferencia, la reviviscencia de nuestras propias sensaciones, inseguridades y conflictos psíquicos infantiles de aquellas primeras cargas afectivas con las que habríamos salido de la esfera restringida de nuestro ego. La transferencia sería un fenómeno social normal, mediante el cual se dibujan nuestras adaptaciones a las instituciones que nos rodean. La transferencia tiene cierto tono de reconocimiento afectivo de la autoridad[631] y es en ese reconocimiento en el que modularíamos nuestra conducta. Asumir la autoridad del otro no sería simplemente obedecerle sino buscar en él una imagen válida de nosotros mismos.

[629] Cfr. Para ver en qué consiste esta operación desde un punto de vista crítico: G. Deleuze et F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* pp. 94-100 (en versión castellana pp. 85-90).

[630] Cfr. Ver S. Freud: *Introducción al psicoanálisis.* Ed. Alianza. Madrid, 2001. pp. 489-509, donde la transferencia aparece relatada como cercana a la sugestión y cuyo contrario sería la posición narcisista. En "Intervención sobre la transferencia" en J. Lacan: *Escritos 1. op.cit.* pp. 204 y ss. se trata la cuestión de la transferencia como ilusión útil dentro de la experiencia dialéctica que sería el psicoanálisis. Ver también J. Lacan: *Seminario 8: La transferencia.* Ed. Paidós. Buenos Aires, 2003, en donde Lacan acude explícitamente al Platón de El banquete para especificar la posición del analista. Puede resultar de interés, en la línea lacaniana, D. S. Rabinovich: *Modos lógicos del amor de transferencia.* Ed. Manantial. Bueno Aires, 1992; M. S. Fischman y A. Hartmann: *Amor, sexo... y fórmulas.* Ed. Manantial. Buenos aires, 1993. Cap. 12: "Algunas reflexiones sobre las vicisitudes del amor y la transferencia en Lacan". Más explicaciones acerca de la transferencia y el amor como repetición las podemos encontrar en H. Bogaert: *La transferencia: una investigación clínica con el test de Rorschach. op.cit.* Primera parte: "Psicoanálisis y transferencia".

[631] D. Valiente: *Psicodrama y psicoanálisis.* Ed. Fundamentos. Madrid, 1995. p. 33.





Sin la capacidad de transferencia, la persona quedaría inhabilitada para amar y, sin el amor entendido como lo hemos expuesto, no podríamos acceder a la vivencia de lo social, de la adaptación moral y estética a nuestra cultura de referencia. Notemos que nos encontramos, con Freud, en algo parecido a la comprensión hegeliana del amor como primera experiencia de la comunidad, del Espíritu Objetivo. Si recordamos, en Hegel, la vivencia del amor era indispensable para salir del puro marco egocéntrico de la individualidad[632]. Así, es fácil intuir que, desde tal planteamiento, un individuo no podría prescindir de esta experiencia sin permanecer, al mismo tiempo, en cierta "barbarie". Según Hegel, la vivencia del amor, es la vivencia de la comunidad más inmediata y natural. Lo mismo ocurriría en Platón ya que, tal y como se relata en *El Baquete*, el amor supone una especie de impulso que nos eleva desde el apego a otra persona hasta el apego a la comunidad, a través de la cual, aspiraríamos a la Idea de Bien. Deleuze no invalida el amor como experiencia de la comunidad sino que, más bien, invertiría el orden, viendo en el amor social o comunitario el amor más inmediato y solo una carga secundaria de éste, en el amor de pareja o en el amor hacia otras personas concretas. Es importante notar la principalidad de esta primacía de lo social respecto de lo "personal". Deleuze habría acogido el lema feminista según el cual lo personal es político y es político en el sentido de que está posibilitado y diseñado a partir del campo ontológico de lo social. Así, para Deleuze, cuando nos enamoramos, nos enamoramos de todo un corte social que el objeto de amor expresa, por ser, como individuo o como sujeto, el resultado de un entrecruzamiento de líneas sociales. Asimismo, los conflictos amorosos expresan conflictos sociales más amplios. Por todo ello, el amor personal funciona como gradímetro del panorama político general. Negri también encontraría el primado del amor en el amor comunitario[633], siendo éste, anterior y condición de posibilidad de los amores personales. El amor es una función del deseo. Así, mientras que en Platón, Hegel y Freud el deseo más inmediato y primario se establece en reductos familiares, conyugales o románticos, en Deleuze y algunos de sus seguidores, se produce lo contrario: este deseo familiar, conyugal o romántico es ya una territorialización muy concreta del deseo más primario, del deseo maquinado por el Inconsciente, moviéndose el Inconsciente entre lo relacional de lo social. Para Deleuze, entonces, el Inconsciente no es edípico sino de modo secundario, cuando es secuestrado por las sujeciones familiares, conyugales o románticas en las que se le permite expresarse. Del mismo modo, Deleuze impugna la concepción egocéntrica de la niñez. Como había apuntado Vygotski desde el ámbito de la neuropsicología, el niño comienza siendo un lugar de inscripción de lo social y solo después, con el desarrollo del lenguaje aparece la conciencia, el yo y, por tanto, la función egocéntrica.

La transferencia se reconoce como el terreno en que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica. Para algunos pensadores, el término se extendía al conjunto de los procesos que constituían la relación del paciente con el analista (Anna

[632] Cfr. Ver I. Singer: *La naturaleza del amor: cortesano y romántico.* Ed. Siglo XXI. México, 1999. p. 444 y ss.

[633] A. Negri: *Goodbye Mr. Socialism.* Ed. Paidós. Barcelona, 2007. p. 70.

Freud). Freud reconoció la transferencia en otras situaciones, tal y como hemos indicado. En un principio, no era más que un caso particular de desplazamiento del afecto de una representación a otra. En la terapia, sería una reimpresión de los fantasmas, que deben devenir hechos conscientes a medida que progresa el análisis[634]. Lo característico es la subsunción de una persona anteriormente conocida (por lo general, una figura parental) por la persona del médico. De esta manera, se produce una doble reducción, según las observaciones de Deleuze. La primera es de lo social en lo familiar. La segunda es de lo familiar en la escena clínica. En *Más allá del principio del placer*, la reproducción en la transferencia se presenta como una "fidelidad no deseada", que tiene siempre como contenido un fragmento de la vida sexual infantil, y por tanto del Complejo de Edipo y sus ramificaciones. Esta repetición, no obstante, no debe tomarse en un sentido realista que limitaría la actualización a relaciones efectivamente vividas. De nuevo se presenta aquí a Edipo como aquello de lo que las distintas efectuaciones transferenciales participan una y otra vez. Edipo parece la Idea, el modelo al cual se tiende, ya que Edipo supone la entrada en el orden moral. Edipo es un modelo virtuoso. En *Lógica del sentido*, Deleuze afirmaba, aún freudianamente: "*la situación edípica no se alcanza más que en la medida en que las pulsiones libidinales han podido desprenderse de las pulsiones destructoras. Cuando Freud señala que el hombre normal no sólo es más inmoral de lo que cree, sino también más moral de lo que sospecha, es verdad ante todo respecto del complejo de Edipo*"[635]. De hecho, Edipo es el principio de todo, es el generador del amor y de él nacerían las nociones morales. De ahí, que sea insignificante el desplazamiento en la elección de objeto. Lo importante sería lo que se mantiene: la fidelidad es para con el amor edípico. De hecho, como en el amor platónico, Edipo comienza en la sensación de una carencia. Edipo quiere curar el cuerpo herido (castrado) de la madre, evocando al padre, que es el objeto bueno retirado a las alturas Lacan platonizó definitivamente este proceso a partir de su introducción del Falo, en claro paralelismo con la Idea de Bien platónica entendida más allá de lo puramente ontológico. Desde entonces, Edipo no sería sino la *mimesis*, el proceso de participación, el proceso ascético del hombre hacia la virtud. El Falo sería el objeto bueno de las alturas, que impone la Ley y abre al mundo simbólico, facultando al sujeto para la representación. En el psicoanálisis, la capacidad para representar es la condición de posibilidad primera para amar y producir. Para Deleuze, en cambio, el deseo no viene recortado por la representación de una carencia sino que se da en virtud de la sobreabundancia que se sale de los moldes de la representación, como hemos repetido ya muchas veces al esbozar ese devenir-nietzscheano de Deleuze.

Lacan diferencia la transferencia en el marco psicoanalítico de la transferencia fuera de dicho marco. No es que se trate de un proceso diferente sino que requiere

[634] Cfr. En J. Butler: *Deshacer el género. op.cit*, capítulo 8: "Confesiones corporales" trata la cuestión del diálogo psicoanalítico, entendiéndose en su seno, el amor transferencial como un amor que se da en el lenguaje (p. 245).

[635] Ver G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* pp. 238-239 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 209). Ver además toda la vigésimo novena serie completa: "Las buenas intenciones son forzosamente castigadas".





acotación terminológica. En el marco psicoanalítico se trata de un lazo afectivo fuerte, automático e inevitable que se da con independencia de todo contexto de realidad. Lacan apunta que la propia demanda de análisis implica ya una transferencia. Si consideramos la transferencia fuera del marco psicoanalítico, la veremos presente en todas las relaciones personales, sean laborales, jerárquicas, amorosas, etc. Sería algo omnipresente y constante en toda relación, cuya única excepción, válida para ambos contextos, es la psicosis. La transferencia es casi siempre inconsciente y más aún fuera de la terapia. Lacan[636] relaciona la transferencia con la sugestión, que sería la influencia ejercida sobre un sujeto mediante aquélla. Lacan considera que su uso terapeútico debería estar limitado a poner en juego la influencia de la interpretación. La sugestión conduce a una convicción no mediada por el pensamiento consciente ni por la percepción sino por un vínculo erótico (alienación erótica). El vínculo necesario real sería el del analizado con su propio saber inconsciente. En el proceso transferencial se parte de que ese saber tiene sujeto (el analista-comadrona, muy socrático, no hace sino ayudar a su interlocutor a traer a la superficie, desde las profundidades ese saber que allí posee). Ese saber responde por sus sufrimientos y por eso Lacan no trata la transferencia como amor banal sino como un amor totalmente nuevo y especial. El alivio que supone ese saber contrarrestaría la dificultad o dolor desencadenados en la cura. Así, en Lacan, el analista se vuelve casi evanescente, fantasmático, a partir de lo cual, se daría una nueva reducción, desde la transferencia terapética hasta las diferentes zonas psíquicas del propio analizado. Resulta curiosa la distinción psicoanalítica entre neurosis de transferencia y neurosis narcisista o psicosis. El narcisismo es la incapacidad para transferir. Sin embargo, en la cura de la neurosis de transferencia se trata, al menos en el ámbito lacaniano, de conducir al paciente a cierta reducción narcisista, puesto que se le pone a hablar consigo mismo. Nos encontramos con el "protestantismo" del psicoanálisis, a partir del cual, todo ocurre en y por el interior del sujeto. La mitología platónica parecía proponer algo parecido. A ello contribuye la idea de un alma inmortal. No tendríamos ningún problema en aceptar un alma eterna a condición de que fuera impersonal. Sin embargo, si entendemos en Platón, como en Freud o Lacan, un alma personal ataviada con toda una gramática social que se conserva en su individualidad o que se recorta en función del modelo individual, antes de la vida o después de la muerte, se nos hace ya una idea obscura que no podemos comprender. Resulta importante señalar que no estamos obligados a entender tal individualidad en el alma platónica, pues por cada conjunto de objetos existe una sola esencia de la que participan todos y a la que retornarían tras un proceso de prepara-

[636] Cfr. Para perseguir este asunto en los propios textos de Lacan ver: en *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, México, 2001: "La agresividad en psicoanálisis", pp. 94-117, donde podemos encontrar la concepción lacaniana acerca de la actitud que debe tomar el psicoanalista con respecto al diálogo para evitar una transferencia negativa; "Intervención sobre la transferencia", sobre todo pp. 214-215, y "Variantes de la cura-tipo", sobre todo su último epígrafe, "Lo que el psicoanalista debe saber: ignorar lo que sabe", pp. 336-348, donde describe la transferencia como estancamiento puntual de un puro movimiento dialéctico. Ver también en *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI, México, 2001. "La dirección de la cura", pp. 568-622, donde trata las relaciones entre contratransferencia, interpretación y deseo.

ción ascçetica en la vida terrenal. Tengamos en cuenta además, que Platón no deja de ser un griego clásico en el que la idea de individuo recortado o autodeterminado sería completamente ajena. Del mismo modo, tampoco en freud o en Lacan se debe dar por hecho que supongan un alma individual pues pareciera que un alma tan sería en todo caso secundaria o construida a partir de la novela familiar. El alma psicoanalítica se presenta más bien como alma colectiva, pero no comunitaria, es decir, como el producto ontogenético de una recapitulación filogenética. Ahí situamos la crítica más atinada: un alma colectiva proviene de la suma de individuos puestos a funcionar en los social predeterminados por patrones culturales más o menos universales y distintos, es decir, distinguibles, repartidos en un sistema estable de conceptos. Un alma comunitaria no es un punto de llegada sino una condición de posibilidad de la conexión y comunicación entre los distintos individuados, cuyas relaciones, actualizan, en cada caso, ciertas virtualidades de ese alma comunitaria, re-creándola.

Según Lacan somos sugestionados continuamente en cuanto que oímos. La escucha ante el significante ya nos somete, obedezcamos o no, porque la escucha es automática. Podemos extender el significante a la presencia del otro en general, en cuanto lenguaje no solo verbal. En el significante se desliza el deseo del otro, al cual quedamos sometidos. Solo se podría escapar reduciendo al que habla a ser portavoz de un discurso que no es el suyo o suponiéndole una intención íntima, destapando así su finalidad. Lacan identifica esa intención íntima con el deseo y dice que cuando éste sobrepasa al hablante, se desliza en el significante. Cuando no hay cortes por los que pueda deslizarse el deseo, el discurso se convierte en holofrase y expresaría una ausencia de deseo que somete al débil. En el agenciamiento lacaniano nos encontramos con un Platón devenido sofista y temeroso del lenguaje, de un lenguaje que ya no permite definiciones ni acuerdo sino solo persuasión, trampa y dominio. Deleuze quiere redescubrir otro lenguaje: el lenguaje del devenir-minoritario, el lenguaje que permite la desterritorialización, el Inconsciente como condición de posibilidad del lenguaje. Notemos, pues, como, fueron realmente Jung y Lacan, cada cual a su manera, quienes arrastraron al psicoanálisis hacia la peor platonización, hacia la decadencia platónica del callejón sin salida, de la universalización arquetípica, del sobredeterminismo de lo cultural y del pesimismo político. En Freud, habríamos encontrado, al menos, el rastro de una mejor Platón, en el que, al menos, existe un aperturismo ontológico, un deseo de proyecto constructivo y no una estructura que constriñe y paraliza sino una a realizar, es decir, no una estructura que sobredetermina sino una que, por buena, inspira a la revolución y al cambio. Si bien, ese progresismo no coincide con la revulución que aquí, con Deleuze, deseamos inspirar, nos resulta más agradable que el estatismo de un ensimismamiento político de unas alturas que pesan como una losa en lugar de unas alturas que trazar un camino ascético. Demasiada planificación en ese aspecto idealista platónico-freudino pero, al menos, optimista. Demasiado pesimismo en ese idealismo platónico-lacaniano del desencanto político.

Según Lacan, para darse un ser, para existir, hay que "separarse" pero esto no implica autonomía sino alienación parcial bajo el enigma del otro. La separación se pro-





duce cuando uno se da cuenta del deseo que subyace en el discurso del otro, lo cual lleva a la idea de que el otro está roto, no está entero en cuanto que tiene un deseo. En este mismo sentido carencial se daría, lacanianamente, el amor. El amor no surgiría, como en Nietzsche o Deleuze, de un exceso sino de un estado carencial. Por ello, en Lacan, el amor acaba siendo imposible dado que es imposible colmar esa carencia fundacional que nos conformaría como individuos discretos. En Lacan, y así también en el Platón frustrado ante la sofística, hay, enredado en cualquier relación amorosa, todo un juego de poder porque, en ellos, el deseo está siempre desplegado en un campo de dominio en el que se intercambian conocimientos, afectos y status disimétricamente. Lo mismo ocurre en Hegel, para el que el amor se da dentro de cierta dialéctica de amo y esclavo.

Freud presenta la terapia psicoanalítica como terapia causal, derivándose su utilidad del reemplazamiento de lo inconsciente por lo consciente, suprimiendo así las represiones (o al menos el misterio de su génesis). Por tanto, debería de haber una descodificación del inconsciente y una recodificación en la conciencia, ya que tal traducción implica siempre una representación. Para tal tarea se exige la supresión de las resistencias descubriendo las trampas del yo y atrayendo sobre ello la atención del paciente. Freud basa el inicio del proceso de curación en una alianza que se establecería con la inteligencia del sujeto analizado y con su deseo de abandonar la enfermedad. Enfrente de esta liga se situaría lo más bajo y lo más alto del paciente: el juego entre el ello y el super-yo, que expresan las servidumbres de un yo[637] que tendría que lidiar entre ellos y que tiene una particularidad única: la conciencia (aunque no todo el contenido del yo sea consciente). No obstante, su carácter de "medio", de terreno fronterizo, hace que entre en una especie de juego en el que se trampea a sí mismo para autoconservarse, al tiempo que satisface las exigencias de la profundidad del ello amoral y a las de las alturas del super-yo, hipermoral[638]. La terapia pretende reanimar un antiguo conflicto y someterlo a revisión. En esta situación, el enfermo manifestaría un particular interés por la persona de su médico con una intensa exigencia amorosa aunque puede también darse en formas más mitigadas. De este modo, la relación se instala en forma de amante-amado fantástica. El medio de vencerlo sería demostrar al paciente que sus sentimientos no son producto de la situación del momento, forzándolo a remontarse al recuerdo de los sucesos originales. En todo caso, el psicoanálisis parece

[637] J. Laplanche y J. Portalis: *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996: " Yo": "*Desde el punto de vista tópico, el yo se encuentra en una relación de dependencia, tanto respecto a las reivindicaciones del ello como a los imperativos del superyó y a las exigencias de la realidad. Aunque se presenta como mediador encargado de los intereses de la totalidad de la persona, su autonomía es puramente relativa. Desde el punto de vista dinámico, el yo representa (...) el polo defensivo de la personalidad (...) Desde el punto de vista económico, el yo aparece como un factor de ligazón de los procesos psíquicos (...) La teoría psicoanalítica intenta explicar la génesis del yo dentro de dos registros relativamente heterogéneos, ya sea considerándolo como un aparato adaptativo diferenciado a partir del ello en virtud del contacto con la realidad exterior, ya sea definiéndolo como el resultado de identificaciones que conducen a la formación, dentro de la persona, de un objeto de amor caracterizado por el ello (...) el yo es más extenso que el sistema preconsciente-consciente, dado que sus operaciones defensivas son en gran parte inconscientes*" (p. 457).

[638] G. Deleuze et C. Parnet: *Dialogues. op.cit.* p. 28: (p. 26 en edición castellana).

alejarse en cierto punto del intelectualismo racionalista, diciendo que el hombre en general, no es accesible por su lado intelectual sino en proporción a su capacidad de revestimiento libidinoso de objeto, dependiendo por completo el grado de influencia de la medida de su narcisismo. En psicoanálisis, se usa el término "intelectualización" generalmente de modo despectivo, como proceso mediante el cual, el sujeto analizado intenta dar una forma discursiva a sus conflictos, con el fin de controlarlos. Anna Freud describe la intelectualización en el adolescente como mecanismo de defensa, pero considerándolo como la exacerbación de un proceso normal mediante el que el yo intenta controlar las pulsiones asociándolas a ideas que pueda manejar conscientemente. Una de sus finalidades primordiales sería mantener a distancia los afectos o neutralizarlos. Mediante la racionalización el sujeto intentaría dar una explicación coherente lógicamente o aceptable moralmente, a un acto o sentimiento cuyos motivos verdaderos no percibe. La racionalización abarcaría un amplio territorio desde el pensamiento normal hasta el delirio. En el caso de rasgos muy integrados al yo, resulta difícil hacer que el sujeto se dé cuenta del papel de la racionalización. La racionalización encuentra firmes apoyos en ideologías constituidas, moral común, religiones, etc, viniendo el super-yo a reforzar aquí las defensas del yo. En estos planteamientos freudianos no deja de haber una crítica implícita al racionalismo de un tipo no muy lejano a la que quiere desarrollar Deleuze cuando encuentra que la razón no es pura: "*El entendimiento y la razón, tienen una larga historia: forman las instancias que todavía nos hacen obedecer cuando ya no queremos obedecer a nadie. Cuando dejamos de obedecer a dios, al Estado, a nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles...*"[639]. Sin embargo, el mismo Freud que pretende deconstruir, en el analizado, su racionalidad, sus discursos, propone la razón y la ciencia como único camino humano hacia la felicidad y el progreso, tal y como podemos observar en *El porvenir de una ilusión*. Freud alienta un nuevo credo en *El porvenir de una ilusión*, el único, dice, en el que debemos confiar para escapar a la enfermedad: la fe en la ciencia y la fidelidad a la carencia. De nuevo encontramos el proyecto ilustrado del que Freud parecía escapar. Puede que sea así como Freud se propone resolver la oscilación que lo hace a veces temeroso de una sociedad enferma que aplasta el deseo y niega las pulsiones, y otras veces de un ello cavernoso cuyo deseo atenta contra la organización social, "máximo logro de nuestra cultura"[640].

En psicoanálisis Edipo es la propia estructura del amor puesto que es en tal complejo que se abre la capacidad de transferencia. Ello se debe a que la figura edípica supone la recomposición de los trozos, de los objetos parciales, forjándose en ella un yo centrado y un tú o un ellos también centrados. Con Edipo, el niño genitalizado tiende su demanda amorosa a una persona, yendo más allá del deseo de objetos parciales. A

[639] G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie. op.cit.* p. 106 (p. 131 en la versión castellana).

[640] Cfr. Esta fluctuación recorre todas las reflexiones de: S. Freud: *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Ed. Alianza, Madrid, 1971, especialmente en pp. 30-92, donde trata de conceptualizar las relaciones entre cultura y felicidad y explicar la génesis de la conciencia moral, a partir, sobre todo de la formación de la tercera instancia psíquica de la segunda tópica: el super-yo.





partir de la intervención de Edipo, el niño reconocería autoridades y se haría responsable e intencional. Desde una óptica deleuzeana, el Complejo de Edipo supone ya, en su formación, una primera represión o sublimación, tal como lo categoriza en *Lógica del sentido*, obra en la cual, Edipo supone la ligazón de todos los objetos parciales del cuerpo en una superficie que tiene la genitalidad por centro. Sobre esta superficie se funda otra, aún más sublimada: la superficie metafísica del pensamiento, en la que el fantasma cobra sentido como máquina de extraer pensamiento. En el Deleuze de *El Anti Edipo*, más polémico con la herencia psicoanalítica, se seguiría entendiendo a Edipo como represión, como captura del Inconsciente pero con una valoración más negativa: el Inconsciente no desea el incesto sino que es provocado con la escena incestuosa ya que, en cualquier caso, el padre es anterior al hijo y los fantasmas del padre preceden y vehiculizan a los del niño, más cercano a la realidad inconsciente, ya que ha sido, como decía Lévi-Strauss, menos troquelado y podado por los moldes de la cultura de referencia.

Frente a tal captura, tomemos a Deleuze allí donde afirma que "*On peut d'ailleurs douter que l'inceste soit un véritable obstacle à l'instauration de la société...*"[641]. ¿Qué ocurriría con la sociedad, con los individuos y con el amor si se levantase la prohibición del incesto? Una posición de deseo, incestuosa o no, puede poner en cuestión el orden establecido pero eso no significa que sea asocial sino perturbadora y por eso el deseo es, en esencia, revolucionario. Esta problemática entronca con la cuestión del amor. Establecer aquí la primacía del amor comunitario respecto del amor familiar, conyugal o romántico es de suma importancia en un sentir deleuzeano, por cuanto el amor comunitario es el que acompaña a la composición de cuerpos constituyente de lo social. Un amor así, comunitario, funda realidades y juegos sociales. En cambio, si primamos, en el orden ontológico, el amor basado en el modelo edípico originario, nos encontraríamos ante un impulso, de alguna manera, disolvente. Este no es, deleuzeanamente, el amor primero. No es el amor maquinado por el Inconsciente. Cuando hablamos de amor, hablamos de deseo y tratamos de salir del deseo organizado por la carencia impuesta por el complejo de castración consiguiente al Edipo. Si amamos, entenderá Deleuze o Nietzsche, es porque no cabemos en nosotros mismos y no porque estemos mutilados. Obscuras expectativas recorren el plano amoroso si el amor se alzara motivado desde la carencia. Desde este punto de vista podemos sospechar del lazo que hace a Edipo objeto y sujeto (mediante el super-yo) de la represión, en cuanto que parece justificar una cultura de la represión, ya que se da a la represión un valor autónomo como condición de la cultura que se ejerce contra los impulsos incestuosos. Se nos pone ante un círculo que, como hemos visto anteriormente funciona con un paralogismo, con un uso metafísico de las síntesis pasivas del inconsciente: el incesto está prohibido; lo que se prohíbe es porque se desea; como el incesto se desea, debe ser reprimido; esa represión necesaria puede ser delegada en el inconsciente, a través del alojamiento de un vigilante interno que es el super-yo; pero sabemos que en el propio

[641] G. Deleuze et F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* (p. 121 en la versión castellana, en la que en lugar de mentar el deseo incestuoso en particular, se traduce de forma genérica como el deseo).

Freud, este super-yo se forma a partir de una catexis sobre la autoridad externa, remitiendo así a las instituciones sociales y especialmente a los mandatos de los padres, que pesaban sobre la conducta y el afecto del niño. Así, concluimos que Edipo es un fantasma social para cuya represión, la sociedad es introyectada repetidamente con la misión, no de reprimirlo sino de generarlo y contenerlo, de tal modo que nunca sea suprimido, ya que su presencia justifica la necesidad de la conciencia moral y del adiestramiento individual, así como de la vigilancia y del castigo institucionalizado y externo. En cualquier caso podemos afirmar aquí con Deleuze, que "*El inconsciente posee sus horrores, pero no son antropomórficos. No es el sueño de la razón el que engendra monstruos, sino más bien la racionalidad vigilante e insomne*"[642]. En este punto Deleuze se aleja también de Lévi-Satruss, para el que, en ocasiones, parece que la noción de parentesco y la prohibición del incesto son condiciones de posibilidad de toda cultura, condiciones originarias y, por tanto, tal vez insuperables. En este punto, nos quedamos con el Lévi-Strauss que prima las infraestructuras, abriendo la posibilidad y, de hecho, la necesidad, de que sea el juego social el que determine lo cultural y no al revés. Edipo es un símbolo cultural que, por tanto, podría diluirse a partir de otros encuentros en lo social y de otras sensibilidades en los individuos.

Para acabar este punto decimos que la transferencia, el Edipo de transferencia, el Edipo de Edipo, es la única invención del psicoanálisis respecto a Edipo, al que le conceden en el diván una última territorialidad. Del mismo modo, la cura consiste en transformar la neurosis familiar en artificial, o lo que es lo mismo, en repetir la repetición: re-representar en el teatro psicoanalítico a los personajes familiares, que a su vez representan en el teatro familiar a los personajes sociales. Las distintas transferencias, desde el espontáneo mundo social hasta el recogido gabinete psicoanalítico funcionan como una corriente de delegación del amor edípico, supuesto primario. Nosotros hemos querido invertir el esquema y hallar en el amor edípico una efectuación secundaria y cultural respecto del amor social o incluso respecto del amor ontológico porque, tal vez, la fraternidad con la naturaleza sea el amor auténticamente primario. La transferencia también confiere un problema añadido, como veremos, al peligro de infinitud que acecha al psicoanálisis: Añadamos la cuestión de la contratransferencia y la consiguiente preparación profiláctica a la que se debe someter al psicoanalista, y la serie infinita, incluso se dobla. Pasemos a ello.

### 4.3. Regreso y progreso infinito

En este apartado tomamos como punto de partida el problema ya previsto por Freud acerca de la terminación del análisis. Cuál sea el momento oportuno para considerar la terapia concluida es un interrogante más que comprensible para una tarea cuyos objetivos se enmarcarían en la empresa de una especie de posteducación. El psicoanálisis pretende llevar a la conciencia los contenidos inconscientes. Pretende,

[642] *Ibid. p. 133 (El Anti Edipo. op.cit.* p. 117).





también, fortalezar esa instancia mediadora que es el yo por entender que tal instancia es la delegada de la razón humana y, por tanto, la parte más excelente de la mente. Pretende, en definitiva, doblegar las pulsiones, desde la comprensión de que el deseo se instala a partir de la carencia con la que, sin embargo, hemos de reconciliarnos. El psicoanálisis tiene como meta desintensificar el deseo a partir del reconocimiento del mismo y de su transposición en discurso. El psicoanálisis supone que las tendencias sexuales tienen algo que decir de nosotros y que en ellas está la clave de la autocomprensión. Como afirmaba Foucault, el psicoanálisis se presenta, en la práctica, como uno de los dispositivos fabricantes de la sexualidad. Así, la tentativa freudiana para la cura será la de producir la disposición edípica y generar en el paciente una sexualidad, un discurso acerca de sus impulsos sexuales. Este discurso está llamado a mitigar el ímpetu con el que tales instintos se manifiestan. Llevar a la conciencia el mayor contenido posible de pensamiento inconsciente es embarcarse en la tarea de desalojar aquella instancia que, entendida desde la filosofía deleuzeana, constituye el *logos* ontológico funcionando en nosotros como en los demás entes de la *physis*. Pasar de lo inconsciente a lo consciente, logrando así la conquista del para-sí, parece una empresa típicamente hegeliana. Con ella se abre toda la problemática referida a la humanización de la naturaleza y a la antropomorfización de la finalidad. La conquista del para-sí debe suponer la cancelación de la naturaleza que ruge en nuestro interior, la sublimación de todos los instintos. El éxito del programa freudiano para el individuo y para la sociedad depende enteramente de las posibilidades de la sublimación. Necesitaríamos construir un mundo tan inmensamente rico en lo cultural que resultara suficiente para que cada persona encontrara vías creativas (artísticas, deportivas, científicas, etc.) en las que volcar su producción deseante. Sin embargo, construir un mundo así requiere un acontecer revolucionario y el acontecer revolucionario exigiría, a su vez, un concurrir de las fuerzas deseantes y, en lo teórico, una puesta en duda de qué es lo que debe ser sublimado y de qué es, sin embargo, lo que debe ser liberado (qué violencia debe ser corregida y civilizada y qué violencia debe ser liberada de los corsés de la "buena educación"). La apuesta por la sublimación pide el principio y todo lo demás, la represión más cruda, supone un horizonte sombrío para el futuro del individuo y de la sociedad y para la realización específicamente humana. No sabemos si en las escatologías dialécticas se plantea seriamente un final de la historia en el que la naturaleza entera haya devenido conciencia a partir del progreso humano. Tal vez algo así, tan ficticio e imposible, se plantee únicamente como ideal regulativo pero, en cualquier caso, conseguiría someter a un sentido tal, todos los pasos "intermedios". La cura psicoanalítica para el individuo y para la sociedad en su conjunto es la toma de conciencia de las demandas del ello y la sublimación o la reconciliación con la imposibilidad de satisfacerlas. La cura supondría entonces desalojar al Inconsciente. Sin embargo, al tratar de representarlo, al tratar de representar el sinsentido que es el Inconsciente no hacemos sino inyectarlo con esquemas y dramas culturalmente inventados. El psicoanálisis se inventa un inconsciente psicológico resoluble: se inventa los quereres del inconsciente para que luego podamos manejarlos racionalmente. El psicoanálisis se vuelve conquista interminable del para-sí. Funciona introduciendo

tramas en el inconsciente del individuo para convocarlas luego y producir una reconciliación. La cuestión, diría Deleuze, es convencernos de que nuestra maquinación deseante es edípica porque todo deseo no edípico caería del lado de la psicosis y de la inadaptación, como veíamos con anterioridad. El psicoanálisis quiere un Edipo sublimado. La lucha del psicoanálisis contra el Inconsciente, contra la naturaleza, se convierte en una lucha interminable puesto que el Inconsciente siempre se revela contra sus capturas inventando nuevas disposiciones. Nosotros, a lo largo de nuestra investigación, hemos querido encontrar aliados que, como Deleuze, nos ayuden a teorizar, en oposición a esta imagen maligna y bárbara del Inconsciente, para retomarlo como límite posibilitante de todo pensar, como Pensar del Ser, de la Naturaleza, como fuente virtual de todas sus posibilidades, como "energía psíquica" que nos atraviesa y que nos determina. Un Inconsciente así no es el inconsciente de estados carenciales determinado por la exigencia civilizatoria sino que es un Inconsciente desde el que se promete una nueva civilización que no se reduzca a lo socialmente constituido, como observaremos en el capítulo de esta tesis dedicado a la proyección de una ontología política (6.1. y 6.2.). La voluntad psicoanalítica de conjurar el Inconsciente haciéndolo pasar del lado de las representaciones conscientes es la voluntad de matar al único Dios en el que, filosóficamente, podemos creer: el (des)orden de la Naturaleza, inagotable e irreductible, por esencia, a esquemas humanos, eternamente creador de realidad. Preservar su misterio es la propuesta filosófica que, con Heidegger, queremos defender. Pretender agotar, en cambio, a este Dios dentro de los procesos secundarios (de representación) sería desatender el carácter nouménico de la naturaleza naturante. Tal vez, entendería Nietzsche, enfermamos de racionalidad y no de irracionalidad. Tal vez la neurosis, más que una incapacidad para representar, sea un recubrimiento discursivo y asfixiante de los instintos que nos hace olvidarnos de cómo seguir vivos, que nos hace olvidarnos de cómo se duerme, de cómo se come, de cómo se respira, de cómo se es inconscientemente feliz. Un exceso de rostrificación, de auto-reflexión, nos separaría del intenso devenir de la vida y nos inhabilitaría para ella[643].

Como veremos, las pulsiones están dirigidas, según Freud, hacia un anhelo de completud, de la plenitud en que creíamos vivir en la fase mal llamada egocéntrica. Decimos mal llamada egocéntrica porque hace referencia a un momento en el que el individuo, por así decirlo, no se ha individuado, no se ha recortado respecto de los demás y del mundo exterior. De hecho, en este momento, aún no reconocería personas ni en los cuerpos ajenos ni en el propio. El psicoanálisis tilda este estado de egocéntrico por estar confundido uno mismo con todo lo demás, con el mundo, con el cosmos. Nosotros creemos, en todo caso, que un sentimiento tal no es egocéntrico sino más bien totalmente descentrado. El yo todavía no ha aparecido y la

[643] Cfr. La mayor parte de las cosas que hacemos las haríamos, en expresión heideggeriana, en transparencia, es decir, sin la concurrencia de una razón que fuera anticipando y tomando nota de cada uno de los movimientos de las secuancias de acción. Así, sería el saber inconsciente el que rige y nos faculta para vivir. Cuando lo sobrecodificamos, cuando hacemos pasar cada acción a la conciencia, nos neurotizamos y nos paralizamos. Para perseguir esta cuestión ver R. Echeverría: *Ontología del lenguaje*. Katz Barpal Ed. Madrid, 2011. p. 192.





experiencia vital sería la de cierto caos. El esquizofrénico, en cierto modo, parece recrear esta sensación oceánica, advirtiendo la inagotable e infinitesimal realidad intensiva[644]. Para Deleuze, este momento no es plácido sin más, sino que es abrupto. Nuestra pulsión, según Freud, es la tentativa de reconstruir esa plenitud que, sin embargo, dificilmente podríamos creer que en algún pasado fue vivida como tal, a no ser, quizás, en la vida intrauterina. En cualquier caso, si la terminación del psicoanálisis se apunta como un reconciliarnos con nuestra finitud, nos apuntaríamos a tal empresa pero a condición, no obstante, de no confundir la finitud con la carencia. El psicoanálisis se hace interminable, entre otras cosas, porque desea reconciliarnos con la carencia, desde la cual, según Freud y Lacan se diseña el deseo. Pero entonces, la terminación de la terapia tendría lugar cuando nos conformáramos a vivir con un deseo nunca colmado, a vivir, por tanto, en la insatisfacción. De este deseo nunca colmado, de esta infinita insatisfacción, de este querer lo que no se puede tener, surgiría el progreso. Nosotros creemos que este progreso no es sino el progreso del Capital, trabajado por la inoculación del apetito consumista y acumulativo. Nunca estaríamos lo suficientemente reconciliados con la carencia porque el sentimiento de carencia es, de hecho, el de la compulsión insaciable. No podemos reconciliarnos con la carencia sino a condición de no desear, pero este no desear lo que no podemos tener aniquilaría, precisamente, el sentimiento de carencia. La terminación del psicoanálisis ¿es la instauración del estoicismo en el paciente? Si así fuera no tendríamos mucho que objetar. Sin embargo, parece que la tragedia del psicoanálisis es, más bien, la de la fidelidad a la carencia y la promoción de un deseo consumista como único modo de entender la vida. La vida cae así en la voluntad de voluntad. Nosotros no dejaremos de repetir, con Spinoza, que finitud no es carencia sino la condición de la pluralidad de modos con que la Substancia se expresa. Lo diremos también con Leibniz, recordando que cada mónada, como pliegue de la Naturaleza, contiene, desde cierto punto de vista, todo el Universo. No queremos, por tanto, ser curados por el psicoanálisis. No queremos ser reconciliados con la carencia o con la castración, con el deseo indefinido de lo que siempre se substrae a nuestro poder. Lo que queremos es despejar las potencialidades de nuestra finitud. Para ello, hemos de renunciar a representar el Inconsciente y el deseo, de tal modo que denunciamos también, con el Deleuze de *El Anti Edipo*, los fantasmas. Se nos hace creer que el fantasma es el delirio de nuestra propia psique, que produce, imaginariamente, la situación que satisface nuestro deseo insatisfecho. Nosotros decimos que los fantasmas se nos inoculan desde el sistema económico vigente. De ello da perfecta cuenta la maquinaria publicitaria del capitalismo. Entender nuestra finitud como algo diferente de la castración pasa por hacernos cargo plenamente de la univocidad del Ser, no entendido como el todo de las partes, siendo entonces que cada

[644] Cfr. También Merleau-Ponty reivindicaría esa sensación oceánica como verdadera vivencia del cuerpo. El mundo no estaría frente al sujeto sino continuándolo, adherido a él. Como en Leibniz "*el individuo es la expresión de lo múltiple en el uno y la generalidad es interna a la individualidad*" (Mª C. López: "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad" en Paradojas de la interculturalidad. op.cit. p. 33).

parte carace de todas las demás, sino como la Substancia de los modos, ocurriendo, por ello, que cada modo expresa enteramente la Substancia desde un punto de vista. La finitud no es castración o carencia como la perspectiva no implica relativismo. Hay entes más potentes que otros y hay perspectivas más ricas que otras pero cada ente y cada perspectiva es todo lo que puede ser en cada momento, como indicaría Spinoza. No queremos ser reconciliados con la carencia sino que se nos permita un plano en el que podamos ser todo lo que podemos ser, en el que se nos permita hacer uso de nuestro poder, en el que podamos hacer valer el deseo como voluntad de poder, en el que podamos componer cuerpos y alisar el camino para el advenimiento de verdaderos acontecimientos. El psicoanálisis es interminable porque su empresa es negativa. El propio Bataille habría visto que el problema del ser humano y de la vida en general no es la carencia sino el exceso, siendo la urgencia económica consumarlo. No nos tenemos que reconciliar con la carencia sino con el hecho de que en cuanto que deseamos, producimos, y de que no hay generosidad más válida que la de la sobreabundancia por la que contribuimos a la firmeza de los demás y a la construcción de mundo. No nos falta el Ser sino que nosotros lo construimos o, mejor dicho, con la corrección heideggeriana, ponemos las condiciones para que acontezca y se desvele de múltiples maneras. Así, la terminación del psicoanálisis como agotamiento del Inconsciente y reconciliación con la carencia, resulta, por suerte, imposible. Resolver la neurosis no puede pasar por contener al deseo sino por desbloquearlo, como propone Adriana Zambrini, por sacarlo de los circuitos cerrados de la insatisfacción y el consumismo[645]. Tenemos la capacidad para producir lo real a partir del deseo, y no fantasmas. La tarea interpretativa que se propone el psicoanálisis es interminable porque no se contenta con la modesta meta de señalar, de traer noticia del Inconsciente, sino que quiere representarlo en los términos de la racionalidad consciente. Pero resulta que la conciencia interpretadora, como advertiremos, no es más que un efecto de sentido que surge a partir del más primario sinsentido del Inconsciente. La terminación del psioanálisis es, definitivamente, imposible, porque el Inconsciente como Pensar del Ser es inagotable y no puede ser reducido a un conjunto de representaciones o fantasmas. No podemos entender la Idea de Bien como la conquista del para-sí puesto que el propio Platón advertía que la Idea de Bien es inconmensurable, es el primer principio ontológico. Todo se confunde, no obstante, cuando el propio Platón hace de la Idea de Bien un principio moral llamado a extirpar el apetito. Ahí es, también, donde se pierde el psicoanálisis. De hecho, como vemos, hay algo así como una represión primaria en tanto que retraimiento del Ser. Nosotros no podemos sino jugar con esa represión primaria hallando diversas maneras de condicionar un desvelamiento del Ser. También ponemos a funcionar el Ser, aunque sea por vía indirecta, cuando fabricamos puntos de vista, cuando transformamos la percepción y descubrimos nuevos enfoques desde

[645] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 147, comentando a Bataille: "*Lo propio de la servidumbre es, también, creer que existe un objeto que puede saturar con su presencia enteramente nuestra demanda, proyectarnos en una demanda del Objeto imposible que siempre falta a su lugar -demanda que el consumismo ha llebado a su irrisión más manifiesta*".





los que acoger el mundo. En cuanto a lo social, ponemos en juego al Ser cada vez que no nos conformamos con el alienado presentismo y proponemos nuevas maneras de vivir y de entender la comunidad.

* * *

El propio Freud se cuestiona, por tanto, si existe algo así como una terminación natural del análisis. Para ello, se pregunta por las condiciones que lo harían posible. Distingue dos tipos de "terminación". El primero consideraría la labor concluida cuando psicoanalista y paciente dejan de reunirse para las sesiones, para lo cual habrían de darse dos condiciones: que el paciente ya no sufra los síntomas, habiéndose disipado la angustia que los acompañaba, y que el analista juzgue que se ha hecho consciente el material reprimido, explicándose así, cosas que parecían ininteligibles y conquistándose tantas resistencias internas que no haya que temer una repetición de los procesos patológicos en cuestión. El segundo sentido de "terminación" es más ambicioso y pide una influencia sobre el paciente suficiente para pensar que ya no ocurrirían cambios significativos aunque se continuara el análisis. Esto significaría llenar todas las lagunas de la memoria del paciente. Para afirmar la posibilidad de conclusión psicoanalítica en este segundo sentido habría que poder decir, que tal práctica terapéutica puede resolver de un modo permanente una exigencia instintiva. Evidentemente, hacer desaparecer las demandas libidinosas sería, de suyo, imposible e indeseable. Se trataría, más bien, de preguntarse por las posibilidades de una domesticación del instinto, que sería integrado en la coherencia del yo. Freud tirará del hilo de lo que presenta como una pista para seguir hablando de las condiciones de posibilidad de una terminación tal: la antítesis entre los procesos primarios y secundarios. Desde el punto de vista *tópico*, el proceso primario caracteriza el sistema inconsciente y el secundario el preconsciente-consciente. Desde el punto de vista *económico-dinámico*, en el proceso primario, la energía psíquica fluye libremente pasando de una representación a otra por desplazamiento y condensación, mientras que en el proceso secundario la energía es ligada antes de fluir en forma controlada y las representaciones son cargadas de una manera más estable. Además, la satisfacción es aplazada, permitiendo de este modo experiencias mentales que prueban las distintas vías de satisfacción posibles. La oposición entre ambos procesos es correlativa a la que hay entre el principio del placer y el de la realidad[646]. Otra formulación la tenemos en Deleuze, que diferencia, aunque no opone, institución e instinto. En la institución se da un mundo original entre las tendencias y el medio exterior, y el sujeto elabora vías de satisfacción artificiales que liberan al organismo de la naturaleza, aunque lo sometan así a otra cosa. La institución y el instinto son dos formas organizadas de una posible satisfacción. En la institución la tendencia también se satisface (por ejemplo, en el matrimonio la sexualidad). La tendencia es satisfecha pero nunca se satisface sin estar al mismo tiempo sublimada. La institución nos envía a una actividad social constitutiva de modelos en los cuales ha-

[646] J Laplanche y J. Pontalis: *Diccionario de psicoanálisis*, "Proceso primario, proceso secundario". *op.cit.* pp.302-304.

bitamos sin ser conscientes y que no se explican por la tendencia o utilidad. En la institución, la tendencia se satisface indirectamente, mientras que en el instinto lo hace directamente, sin prohibiciones (más que las de la propia repugnancia). En el límite, al hablar de individuo no podríamos hablar ya de instinto, sino más bien de hábito[647].

En cuanto a Freud, todo el asunto dependería de la intensidad del instinto y de la fuerza del yo. Deleuze considera *Análisis terminable e interminable* como el testamento de Freud, que al final sabe que algo no funciona, ya que la cura se demora cada vez más, al menos en el plano teórico: "*Todo iría bien si el problema económico del deseo fuese solamente cuantitativo; se trataría de reforzar el yo contra las pulsiones. El famoso yo fuerte y maduro, el "contrato", el "pacto" entre un yo a pesar de todo normal y el analista... Sin embargo, existen factores cualitativos en la economía deseante que precisamente obstaculizan la cura y con respecto a los cuales se reprocha no haberlos tenido suficientemente en cuenta*"[648] [649].

La libido primordial[650] tendrá que alienarse en los objetos, cargar su deseo en ellos, vivir conflictos dolorosos por la pérdida del narcisismo primario, y a partir de esa herida, ponerse en marcha hacia la recuperación de sí misma. Esa recuperación, si quiere ser buena, deberá estar mediada por el conocimiento en cuanto toma de conciencia, una toma de conciencia que le exige diferenciarse del exterior, sometiéndose al principio de realidad aunque esto le suponga un dique a la satisfacción inmediata del placer. Freud habla de un inconsciente psicológico pero también biológico, que vive acuciantemente la carencia y se mueve hacia la completud, conquistando para sí los objetos perdidos, los objetos que estaban en el inicio indiferenciados del sí mismo, pero que a partir de la herida narcisista[651], cobran el estatuto de independientes y se colocan frente al sujeto, como objetos buenos y demandados que colmarán el deseo pero también como objetos malos en cuanto que son percibidos como trozos arrancados y expropiados (objetos parciales[652]) que desafían la propia identidad, siendo ahora susceptibles de ser mezclados con el sujeto pero no de ser poseídos por el mismo, creando así una marcada ambivalencia. Ya nunca podrán volver a ser integrados en la propia identidad y el único camino pacificador posible será, ahora, reforzar el yo y sujetar la libido permitiéndole pequeños descansos en puntos de placer que significarán ya un consumo. El exterior ya no le pertenece, ¿podrá entonces independizarse de él y erigirse como sujeto autónomo? ¿podrá ser restaurada la paz convirtiéndose en dominador de ese exterior que se ha puesto enfrente? ¿retomará así Freud aquel sujeto de la modernidad, convirtiéndose más bien en reconstructor antes que un deconstructor de ese sujeto? Recordemos que tanto en Kant como en Hegel la emancipación de la razón respecto de la naturaleza no exigía solo tomar el timón de una historia progresivo-tecnológica que doblegara la naturaleza exterior convirtiéndola en mundo interior, sino también dominar la naturaleza interior para convertirla en amenaza exterior. En este punto, Freud apostará por reforzar el yo y frenar la potencia libidinosa que lo desborda. Inherente a esta empresa ha sido siempre la alusión a un progreso *ad infinitum*, cuyo término nunca ocurre pero, sin embargo, cobra la fuerza suficiente para repartir el valor de cada momento y justificar toda suerte de sujeciones. Y todo ello gracias a que el modelo siempre se retira de la presencia, fundamentando aquí una búsqueda infinita a través de un conflicto infinito sin solución, pero también sin alternativa: búsqueda interminable del Bien (entendido en sentido moral o tecnológico y no ontológico), que nunca llega pero tampoco puede ser otro. La marcha hacia la curación psicoanalítica pasa siempre por el establecimiento de un conflicto en los términos y una resolución sintética dura y parcial que mira al absoluto. Así, encontramos a Freud diciendo "*podemos producir situaciones en las que el conflicto se haga activo o podemos contentarnos con discutirlo en el análisis y señalar la posibilidad de que surja. La primera de estas dos alternativas puede realizarse de dos maneras: en la realidad o en la transferencia -en cualquiera de los dos casos exponiendo al paciente a una cierta cantidad de sufrimiento real por la frustración y el represamiento de la libido (...)- Intentamos llevar ese conflicto a una culminación, desarrollarlo hasta el máximo para aumentar la fuerza instintiva de que se puede disponer para su solución. La experiencia psicoanalítica nos ha enseñado que lo mejor es siempre enemigo de lo bueno y que en cada fase de recuperación del paciente hemos de luchar contra su inercia, que enseguida se contenta con una solución incompleta*"[653]. Freud asegura que existe una resistencia al reconocimiento de las resistencias. Pero, nosotros, con Deleuze, podemos sospechar

[647] G. Deleuze: *L'île déserte*. Les éditions de Minuit. Paris, 2002. p. 24-27.

[648] G. Deleuze et F.Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 77 (*El Anti Edipo.* p. 71).

[649] Cfr. Según F. Guattari: *L'inconscient machinique. op.cit.* p. 95, el psicoanálisis promociona siempre la aparición de un yo fuerte.

[650] Cfr. En *El malestar en la cultura*, S. Freud dice que aunque en condiciones normales nada nos parezca tan seguro como la sensación de nuestra mismidad, esa apariencia es engañosa, ya que el yo se continua hacia dentro sin límites precisos, pero también hacia fuera. En muchas ocasiones se torna incierta la demarcación del yo frente al mundo exterior. De hecho el lactante aún no distinguiría su yo de un mundo exterior, como fuente de las sensaciones que le llegan. Comienza por oponérsele al yo un objeto, en forma de algo que se encuentra "afuera" y para cuya aparición es necesaria una acción particular. Surge la tendencia a disociarlo del yo cuando pudiera convertirse en fuente de displacer. Los contenidos ideativos que corresponden a esto que se ha dado en llamar "sensación oceánica", serían precisamente los de infinitud y comunión con el Todo (pp. 7-12).

[651] Cfr. En *op.cit. L'Anti Oedipe,* se dice que Edipo crea tanto las diferenciaciones que ordena como lo indiferenciado que amenaza, ya que con el mismo movimiento introduce el deseo en la triangulación y prohíbe al deseo que se satisfaga con lo términos de la triangulación, obligándolo a tomar por objeto las personas parentales diferenciadas y prohibiendo al yo que satisfaga su deseo con estas personas, en virtud de las mismas exigencias de diferenciación, esgrimiendo las amenazas de lo indiferenciado. Ver, por ejemplo, pp. 92-98 (pp. 83-88 en la versión castellana).

[652] Cfr. Para perseguir este tema del descubrimiento de los objetos parciales por parte de Melanie Klein, a partir de los comentarios deleuzeanos que lo recogen pero al mismo tiempo lo depuran de su carácter idealista, ver *op.cit. L'Anti Oedipe*, pp. 52-59 y 86-87 (pp. 49-54 y 78-79 en la versión castellana) y *Logique du sens*, "vingt-septième série de l'oralité" a partir de cuyas explicaciones podremos llegar a entender el propio punto de vista de Freud según el cual el órgano, desde la perspectiva del inconsciente, solo puede entenderse a partir de una carencia; y la crítica deleuzeana que denuncia este paradojismo consistente en pasar del objeto parcial separable a la posición de un objeto completo como separado (Falo), que cobra ya las características de ídolo.

[653] S. Freud: "Análisis terminable e interminable", en *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. Alianza Editorial, 1973, pp. 102-103.

que "*cuando flujos de libido resisten a la práctica de la cura, más bien nos encontramos con el inmenso clamor de toda la producción deseante que con una resistencia del ello*"[654]. El malentendido ocurre debido a la concepción del deseo como carencia, y ésta tiene su fundamento en una representación molar antropomórfica del deseo, mientras que el Inconsciente, peculiarmente molecular, ignora la castración porque los objetos parciales no carecen de nada sino que forman multiplicidades libres. Así, según Deleuze no nos encontramos ante resistencias inconscientes sino ante el deseo que maquina el Inconsciente. Este deseo es productivo, es decir, no está adherido a la carencia, puesto que el Inconsciente desconoce la castración y no se impulsa por anhelo alguno de totalidad sino por la tendencia a la composición binaria. Es la transformación estadística de la multiplicidad molecular en conjunto molar[655] la que organizará la carencia a gran escala y esta soldadura del deseo con la carencia es la que proporciona al deseo finalidades e intenciones colectivas y personales, es la que inserta una teleología.

* * *

Deleuze y Guattari deconstruyen todo este "progreso" de lucha contra la naturaleza y sus instintos desde las iniciales declaraciones de *El Anti Edipo*, en las que afirman que ya se ha roto la dicotomía hombre-naturaleza, ya que solo hay el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas deseantes esquizofrénicas. Así, la imagen que podemos componernos ya no es la del hombre como centro del universo, dedicado a doblegar la naturaleza que conforma su entorno y que se le ha puesto enfrente a partir de la herida narcisista, sino la de la composición del ser humano con las máquinas y con la naturaleza, que borra las demarcaciones claras entre una y otra realidad. Esta composición es el resultado del deseo, que une planos en lugar de enfrentarlos. A partir de esta concepción todo es proceso, todo es producción. Aquella lógica del deseo como carencia pierde su objeto desde el principio. Esto lo encontramos, según Deleuze y Guattari, en la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición, colocando el deseo del lado de la adquisición y obteniendo así una concepción idealista, dialéctica y nihilista del mismo, que queda determinado como carencia del objeto real. Por su parte, Kant ofrece el lado de la producción, al definir al deseo como la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones. No debemos olvidar que Kant, no obstante, invoca para ello alucinaciones y fantasmas, dado que, en el fondo, sabríamos perfectamente que el objeto real no puede ser así producido, pero este saber no nos impide creer en el poder interior del deseo para engendrar su objeto bajo una forma fantasmática, que constituiría la realidad psíquica. Podemos ver que este modo de concebir la producción mantiene la clásica concepción del deseo como carencia, ya que es la

[654] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* 79 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 73)..

[655] "*... encontraremos que cuando una haecceidad tiende a la extensión o mejor dicho a la génesis de tópicos, se transforma en un agenciamiento y genera un estrato o un fenómeno de* estratificación *o de* territorialización *que acaba dando lugar a las sustancias y a las formas molares con las que nos topamos en la experiencia cotidiana*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 323).





sensación de carencia la que produce el objeto fantasmático. El psicoanálisis recoge esta producción deseante, pero siempre circunscrita, como podemos observar, a la producción de fantasmas. Así, estamos de lleno en el platonismo, ya que el deseo de la carencia remite a un más allá y produce un imaginario que dobla la realidad. Podemos ver en el siguiente pasaje el giro deleuzeano que se lleva a cabo entre la fidelidad a la concepción freudiana del fantasma en *Lógica del sentido* y su progresivo abandono hasta la crítica en *El Anti Edipo*: "*Pero incluso cuando el fantasma es interpretado en toda su extensión, ya no como un objeto, sino como una máquina específica que pone en escena al deseo, esta máquina tan sólo es teatral, y deja subsistir la complementariedad de lo que separa: entonces, la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una "incurable insuficiencia de ser", una "carencia-de-ser que es la vida" (...) cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia, y no como producción...*[656]". Según Deleuze, solo la categoría de multiplicidad, que supera la relación predicativa de lo Uno y de lo Múltiple, es capaz de dar cuenta de la producción deseante, de una producción deseante que puede operar desde entes finitos y, no por ello, carentes. Ya solo hay un todo que no totaliza: el cuerpo sin órganos, que está siempre al lado de las partes sin unificarlas. La ontología deleuzeana, como sabemos, gira en torno a la rotunda afirmación de la univocidad del Ser. La univocidad del Ser no puede ser explicada en función del esquema de todo y partes. El Ser no es el todo del cual los entes fueran partes extensivas y, por tanto, carentes de todo aquello de lo que se han separado para individuarse. El Ser es inmanente a los entes, a los objetos parciales. El Ser está implicado en todos ellos, a través de ellos. Según Deleuze, el Ser no solo se expresa en la pluralidad de entes sino que es producido, inmanentemente, por ellos. De este modo, el deseo del Ser, la aspiración al Ser, no consiste en anhelarlo desde la rotura sino en producirlo desde la potencia que compone cuerpos. El Deleuze de *El Anti Edipo* se muestra ya incluso receloso con la formulación de la pulsión de muerte como anhelo de la continuidad, tal y como se muestra en el Freud de *Más allá del principio del placer*, para el que el deseo aspira a la quietud de la muerte como comunión con el todo. Respecto de Bataille la cuestión se torna más complicada ya que, en Bataille, la pulsión de muerte es la que compone, a la vez, los cuerpos binariamente, de tal modo que la aspiración a la reconstitución del "todo" se da o se experimenta en cualquier acto de despersonalización o, lo que es lo mismo, de descomposición del organismo en favor de otra unidad distinta. Sin embargo, Bataille sigue, como Freud, entendiendo este deseo como dirigido al consumo (en el erotismo, en la fiesta, etc.) y no parece alcanzar, rotundamente, la dimensión productiva del deseo puesto que la esfera de la producción queda adscrita al mundo del trabajo y al orden del tiempo de éste, y el consumo

[656] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit. p. 33* (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 33). Para ver cómo la carencia es organizada en la producción social ir a pp. 34-42.

al mundo dionisiaco de la celebración, no habiendo más que alternancia entre ambas dimensiones, y no contemplando una fiebre dionisiaca de la producción sino, quizás, en todo caso, como alienación negativa. En cualquier caso, para Bataille, donde hay vida, hay exceso, sobreabundancia y el problema sería consumar ese exceso. Deleuze desea hacer explícita la cuestión del carácter productivo de las máquinas deseantes en su inmanencia respecto del Ser o del Cuerpo sin órganos. El Cuerpo sin órganos, equivalente al Ser o a la Substancia spinozista ya no es aquello que se fantasea sino aquello que se experimenta produciendo intensidades. No es una instancia transcendente a la que se aspira sino un plano de inmanencia que se fabrica: "*El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el* plan de consistencia *propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)*"[657]. Las máquinas deseantes, en la ontología de Deleuze, producen lo Real y no meramente fantasmas.

* * *

Freud declara: "*hemos obtenido la transformación, pero con frecuencia sólo parcialmente: fragmentos de los viejos mecanismos quedan inalterados por el trabajo analítico. Es difícil probar que esto ocurre realmente así, porque no tenemos otro camino para juzgar lo que sucede que el resultado que estamos intentando explicar*"[658]. Así es como Freud se deja atrapar por la seducción de un planteamiento que tiene excesivas resonancias con una fenomenología del espíritu hegeliana, que además parece provenir, lo quiera o no, de una prescripción metódica cartesiana. Nos referimos a una de las reglas del *Discurso del método*, denominada análisis o división. Esta regla manda dividir las dificultades para recibir más fácilmente su mejor solución y advierte que tal exposición, para quien no conozca el final, parecería un mandato imperativo arbitrario y probable, pero la certeza vendrá cuando muestre su eficacia en la producción del resultado apetecido. Se funda en la prudencia y utilidad práctica del buen éxito como criterio. El esquema une el principio y el final de la demostración en sistemas de identidad que cierran el problema. La eficacia es lo que decide. Se trata, de algún modo, de una recomendación moral: la coherencia con los principios para obtener resultados. De hecho, cuando Descartes transporta esta regla al ámbito moral, afirma que se trata de ser lo más firme y resuelto en las propias acciones y seguir con tanta constancia las opiniones más dudosas una vez resuelto a ellas como si fueras segurísimas. El remedio estaría en el logro final. Encontramos de nuevo el método por hipótesis platónico, propio del pensamiento geométrico. Estamos tratando de nuevo con una dialéctica infinita que, en proceso, va recuperando una supuesta unidad originaria. Los contrarios deberán ser integrados por un principio ontológico que no es pensado como Diferencia. En el sistema platónico parece que el mundo de las ideas implica la ontologización de lo ente y, al mismo tiempo, la idea de Bien se plantea en tanto que

[657] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit. p. 191* (*Mil mesetas. op.cit.* p. 159).

[658] S. Freud: "Análisis terminable e interminable", en *op.cit. Introducción al narcisismo y otros ensayos*, pp. 99-100.





anulación dialéctica de los contrarios. Nosotros, con Deleuze, querríamos rescatar un principio ontológico como la idea de Bien, a condición de que ésta funciones como Diferencia en el sentido de unidad diferencial que subsiste en la pluralidad de lo ente. Desde la perspectiva dialéctica, solo el absoluto puede discriminar pero esto se convierte en una justificación infinita de la parcialidad. Lo parcial, sería como parcial, incorrecto, pero al mismo tiempo estaría regido por el fundamento original alienado y perdido en el mismo proceso en que esta alienación debe ser corregida por el citado fundamento, que por ser el alfa y el omega, por estar al principio y recuperarse al final, repliega todo el despliegue de las diferencias en una cancelación de los opuestos. Nos encontramos de nuevo con la dialéctica del fundamento como lo idéntico, la razón suficiente y la causa transcendente, con el cometido expreso de conducir los flujos en devenir al ámbito de la representación. La misión de Edipo como fundamento consiste en determinar lo indeterminado, es decir, el Inconsciente. En Deleuze, en cambio, el principio ontológico (que no fundamento o principio cronológico) es, precisamente, el Inconsciente. El Inconsciente es el límite posibilitante del pensar, el límite que tan solo puede ser señalado pero no representado puesto que si se representa, se lo estaría ontificando[659].

Como veremos más adelante, para Deleuze el sentido nunca es antes y la conciencia interpretadora es también secundaria respecto a las instancias prepersonales del Inconsciente. Deleuze considera que la categoría de interpretación permanece sometida al ámbito de la representación. Por su parte, el psicoanálisis estructural convierte a Edipo en un símbolo universal, ya que a partir de la distinción entre lo imaginario y lo simbólico, extrae una estructura edípica como sistema de funciones distinta de las figuras que pueden venir a ocuparlas en determinada formación social. La tríada es más bien el deseo, su objeto y la Ley. Deleuze y Guattari no niegan la existencia de este Edipo, sino más bien su adecuación con las producciones del Inconsciente. Afirman que el propio Inconsciente no simboliza ni representa, sino que maquina, siendo lo Real en sí mismo, su propia producción, volviendo así a reescribir la Substancia spinozista como Cuerpo sin Órganos. Siguiendo con la problemática de la interpretación, examinemos, por ejemplo, el método freudiano de libre asociación. Creemos que en vez de abrirse sobre las conexiones polívocas, se dirige por el camino de una univocidad óntica preexistente, estando todas las cadenas del Inconsciente pendientes

[659] Cfr. Por otro lado, Alain Badiou asegura en *Deleuze, el clamor del ser*. Editorial Manantial. Buenos Aires, 1997, que podemos llamar "fundamento" a algo que es determinado como el fondo real de todo ente singular, lo que hace aparecer la diferencia de los entes como puramente formal con respecto a una determinación unívoca de su ser. El fundamento como esta "parte" eterna del ente que distribuye la variabilidad y el sentido equívoco en la unidad absoluta del Ser es, según Badiou, no solo pensado por la filosofía deleuzeana, sino reafirmado con obstinación. Podemos observar que esto podría aplicarse también a Platón si hablamos de la Idea de Bien (ontológico), pero no así si encasillamos cada Idea, fragmentando el Ser y ontificando la potencia. En este caso estaríamos hablando de un realismo de las Ideas. Deleuze sacrifica la posibilidad de que la Idea sea actual porque es la totalidad virtual y lo virtual, en su forma caótica, es donación antepredicativa: fundamento determinado como problema y siempre inmanente. Según Badiou, la determinación completa del fundamento como virtual implicaría una indeterminación esencial de lo fundado (p. 68)

de un significante simbólico. De este modo, toda la producción deseante, al querer ser interpretada, es, asimismo, aplastada y sometida a las exigencias de la representación. Así, el Inconsciente dejaría de ser la fábrica que es para convertirse en un teatro del cual el psicoanalista es director de escena. En el psicoanálisis lacaniano se produce una confusión ontológica, no aclarándose si el plano del Ser es el de lo Real o el de lo Simbólico. Si consideramos que el plano del Ser es el de lo Real, estaríamos en conexión con la filosofía deleuzeana, para la cual se da una co-pertenencia entre lo Real y el Inconsciente (re-edición de la co-pertenencia heideggeriana y presocrática entre Ser y Pensar). Sin embargo, esto no se aclara, pareciendo, más bien, que el Inconsciente pertenece al campo de lo Simbólico y que lo Simbólico constriñe cualquier producción de y en lo Real. De esta forma, Lacan se sitúa como re-editor del simbolismo platónico y de las soluciones junguianas. Sin embargo, esto no quiere decir que el psicoanálisis haya ignorado por completo la producción deseante. Lo que ocurre es que las nociones principales de la economía del deseo se encuentran en él subordinadas a las formas de un inconsciente expresivo-Simbólico-fantasmático y no productivo-Real. Deleuze y Guattari consideran dos polos en la consideración psicoanalítica de Edipo: uno que parece el más anticuado y que lo ve como una constelación afectiva original, llegando a ser un acontecimiento real cuyos efectos serían transmitidos por herencia filogenético (teoría que, como hemos advertido anteriormente, sustenta Freud en algunos de sus textos y constituye uno de sus puntos más débiles); otro, sería el que convierte a Edipo en una estructura, llegando a verlo como un fantasma (por estos derroteros se explicaría la interpretación lacaniana). Tanto un sentido como el otro (y tal vez en mayor medida el segundo) tienen intención de universalidad. Deleuze y Guattari afirman, literalmente, que interpretar es nuestra moderna manera de creer y de ser piadosos[660]. Además, defienden que lo reprimido no es la representación edípica, al menos en primer lugar, sino que ésta sería la que reprime la producción deseante, huérfana y anárquica. Respecto al tema del símbolo, recogen las teorías de etnólogos y helenistas, que no lo definían por lo que quiere decir sino por lo que se hace de él. Siguiendo esta visión, podemos decir que no hay material inconsciente ni interpretación psicoanalítica, sino solo usos de las síntesis del Inconsciente. Así, el esquizoanálisis, como programa deleuzeano, renuncia a toda interpretación por la simple consideración de que el Inconsciente no quiere decir nada[661]. Lo que hace es construir máquinas del deseo cuyo funcionamiento habría que descubrir en la inmanencia con las máquinas sociales. Un símbolo no es sino una catexis de la máquina social por el deseo. No hay arqueología en el Inconsciente y además, a partir de este momento, podemos decir que no es el Inconsciente el que presiona a la conciencia sino más bien al revés. Podemos concluir esta cuestión con la siguiente aseveración: "*Nunca podemos, como en una interpretación, leer lo reprimido a través de y en la represión, puesto que ésta no cesa de inducir una falsa imagen de lo que reprime: usos ilegítimos y transcendentes de síntesis según los cuales el inconsciente ya no puede funcionar de acuerdo*

[660] *Ibid.* p. 202 (p. 178 en la versión castellana).
[661] G. Deleuze: "Cinq propositions sur la psychanalyse" en *L´île déserte. op.cit.* pp. 383-384.





*con sus propias máquinas constituyentes, sino tan sólo "representar" lo que un aparato represivo le da a representar. La forma misma de la interpretación se manifiesta incapaz de alcanzar el inconsciente, puesto que ella misma suscita las ilusiones inevitables (incluyendo la estructura y el significante) por las que la conciencia se hace del inconsciente una imagen adecuada a sus deseos...*"[662]. No obstante, como todavía podemos preguntarnos cómo es posible este atrapamiento del Inconsciente, Deleuze y Guattari aclaran que estas ilusiones tienen su condición de posibilidad en el Inconsciente mismo a través de la represión originaria que ejerce el Cuerpo sin Órganos en el momento de la repulsión hacia la producción deseante. De ahí que se trace como primera tarea positiva del esquizoanálisis el asegurar la conversión maquínica de la represión originaria, deshaciendo el bloqueo sobre el que descansa la represión propiamente dicha, transformando la oposición aparente de la repulsión en condición de funcionamiento real en las formas de la atracción y de la producción de intensidades. La represión primaria puede traducirse, en términos ontológicos, como el retenimiento del Ser. El Cuerpo sin Órganos constituye lo mismo que la noción ontológica de Ser o que la noción presocrática de *logos*. Al Ser, se decía, le gusta ocultarse, y la producción deseante solo eventualmente logrará convocarlo. El olvido del Ser viene sostenido por el propio retenimiento del Ser: "*... el olvido del ser no se debe al hombre ni a la metafísica, sino al propio manifestar-se del ser que al hacerlo se oculta en los entes, destinando al hombre su ausencia, su encubrimiento y fundando así la Historia*"[663]. Los modos de olvidar el Ser son los modos de la represión del Inconsciente. Desbloquear esas represiones implica operaciones de desvelamiento del Ser. En Deleuze, ese desvelar el Ser consiste en producirlo, más allá del custodiar heideggeriano. Esta diferencia de Deleuze con Heidegger da al primero la ventaja de poder deshacer, definitivamente, el par naturaleza-cultura, dándose lo Social como Real y asegurándose la inmanencia en ese sentido, y da al segundo la ventaja de poder plantear una crítica al imperialismo de la perspectiva tecnológica y proponer un ecologismo que aún advierta lo que de divino, es decir, de eterno y de situado más allá del hombre, tiene la Naturaleza. La cuestión que, en este punto se plantea, es la de la relación del Ser con el ser humano y la relación de lo Social con la Naturaleza. En Deleuze encontramos el problema en la supuesta co-pertenencia del Inconsciente y lo Social ya que, en múltiples ocasiones, Deleuze denuncia la presión que la sociedad, a través de la conciencia, ejerce sobre el Inconsciente. Entonces ¿lo Social es el lugar del Inconsciente Ontológico o es el lugar de la fabricación de las conciencias? Solo podríamos resolver esta problemática señalando la diferencia entre lo Social constituyente y lo social constituido. El Inconsciente es la condición de posibilidad de lo comunitario, habitando, entonces, lo Social constituyente. En cambio, las conciencias serán los productos de lo social constituido. Lo social constituido funciona, a su vez, con la fuerza de lo inconsciente puesto que se inocula en el propio Inconsciente para funcionar con mayor eficacia. Así, el Inconsciente es la condición de posibilidad de lo Social y de su fuerza constituyente. Cada vez que la sociedad que-

[662] G. Deleuze y F. Guattari: *l'Anti Oedipe. op.cit.* p. 405 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 349).
[663] *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 56.

da configurada, cuando cristaliza, cargará los procesos de subjetivación que darán lugar a las conciencias pero el propio proceso de producción quedará ocultado a la conciencia emergente formando, así, el reverso de ésta o lo que es lo mismo, el inconsciente psicológico, al que irán a parar todos los restos de las operaciones represivas sobre el sujeto.

* * *

El psicoanálisis mantiene una clásica demanda: la conciencia histórica. Así, "*el trabajo de análisis progresa mejor si las experiencias patógenas del paciente pertenecen al pasado de modo que su yo puede hallarse a una cierta distancia de ellas. En los estados de crisis aguda no puede utilizarse con ningún propósito. Todo interés del yo está absorbido por la penosa realidad y se retira del análisis, que es un intento de penetrar bajo la superficie y descubrir las influencias del pasado*"[664]. La cura viene del conocimiento y de la conciencia histórica individual pero en un trazado que, como en el propio pensamiento hegeliano, hace a la pasión devenir razón. Nos alejamos de nuevo del mero intelectualismo: la mera exposición de razones por sí sola no sirve: "*hemos aumentado su conocimiento pero no hemos alterado nada en él*"[665]. La transferencia es un punto por el que necesariamente pasa el advenimiento de la posteducación. Pero, del mismo modo, tampoco hay en Platón un puro intelectualismo moral, dado que el "amor didáctico" es imprescindible en el aprendizaje reminiscente: el maestro debe ser amante-amado y el aprendiz debe bañarse en esa corriente intensiva, tal y como observábamos en el apartado anterior dedicado a la cuestión de la transferencia. No olvidemos, además, que la figura de Sócrates aparece revestida de todos los encantos del seductor: ejerce un influjo mágico sobre sus contertulios, es el más fuerte con el vino, amante de los jóvenes, perverso en su ironía, perseguidor de la belleza, e incluso ocurrente y chistoso[666]. No obstante, vemos que lo que el psicoanálisis plantea es una erótica del poder que haga circular el deseo por la estructura edípica de modo adaptado al capitalismo, que ofrece las condiciones de posibilidad de un Edipo ocupado por figuras sentimentales, por figuras familiares. No olvidemos que la familia no hace sino aplicar lo social, constituyendo una especie de correa de transmisión. Así, tenemos que invertir las tesis de Freud en su *Psicología de las masas*, según las cuales parece que Edipo es un punto de partida por el cual proyectamos los papeles familiares en agentes sociales, para decir que ocurre al contrario y que Edipo es un punto de llegada, según el cual el jefe social es aplicado al padre. La génesis burguesa de la familia nuclear será mostrada con más detalle en el capítulo dedicado a la Teoría *Queer* como crítica de las estructuras del parentesco (apartado 6.2.7.).

[664] S. Freud: "Análisis terminable e interminable" en op.cit. *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, pp. 103-104.

[665] *Ibid.* p. 105.

[666] Cfr. A este respecto es interesante ver el discurso de Alcibíades en *El banquete* de Platón en *El banquete, Fedón y Fedro*, Ed. Labor, Barcelona, 1983.





Freud hace referencia a un artículo que Ferenczi leyó en 1927 en el Congreso de Psicoanálisis de Innsbruck, acerca del problema de la terminación de los análisis. En este artículo se afirma que el análisis se puede llevar a una natural terminación pero el éxito dependería, en gran medida, de que el analista haya aprendido lo bastante de sus errores y haya corregido los "puntos débiles de su personalidad". Se añade ahora la dificultad de las propias resistencias, de la propia individualidad del psicoanalista, ya que las condiciones específicas de su trabajo hacen que sus defectos intervengan o interfieran en el correcto establecimiento del estado de cosas en su paciente y le impidan reaccionar de modo eficaz. Por eso, es una condición necesaria el contar con un grado considerable de salud mental y normalidad del psicoanalista. Freud resalta que la relación psicoanalítica está basada en el amor a la verdad, en el reconocimiento de la realidad, y esto excluiría todo tipo de impostura o engaño. Sigue diciendo que, dado esto, el psicoanalista tendría una de esas profesiones en las que se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios, haciéndose así, compañera de infortunios, de la tarea de la educación y del gobierno. Tampoco se puede esperar que solo se acerquen a esta profesión personas elevadísimas y de extraña perfección, pero para desempeñar su labor deberán adquirir las "calificaciones ideales" que han de necesitar, mediante un psicoanálisis didáctico, que los prepare para sus futuras actividades. Pero, asimismo, por razones prácticas este análisis solo puede ser breve e incompleto. Su objetivo fundamental es capacitar a su profesor para juzgar si el candidato puede ser aceptado para un entrenamiento posterior. Ha de proporcionar herramientas al principiante para percibir en él mismo cosas que de otro modo le resultarían inaccesibles e increíbles. Se confía en que estos procesos de remodelamiento continuarán espontáneamente en el sujeto. Aun así, dice Freud "*todo analista debería, periódicamente -a intervalos de unos cinco años- someterse a un nuevo análisis sin sentirse avergonzado de dar este paso. Esto significaría entonces que no sólo el análisis terapéutico de los pacientes, sino su propio análisis, se transformarían desde una tarea terminable en una interminable*"[667]. Así, considerado en su idealidad, el camino de perfección es infinito. Se da una petición de principio semejante a la de la construcción de la República de Platón, para la cual harían falta gobernantes sabios, siendo, a su vez, los gobernantes sabios, el producto de una necesaria República virtuosa. Solo con ambiciones más modestas podríamos hablar de terminación del análisis, aunque sería una terminación meramente clínica: "*nuestra aspiración no será borrar toda peculiaridad individual en favor de una "normalidad esquemática" ni exigir que la persona que ha sido "psicoanalizada por completo" no sienta pasiones ni presentes conflictos internos. El papel del psicoanálisis es lograr las condiciones psicológicas mejores posibles para las funciones del yo; con esto ha cumplido su tarea*"[668]. Hay claras resonancias entre el psicoanalista ideal que presenta Freud con el filósofo-rey, que como sabio, ha de extirpar su propio apetito hasta convertirlo en algo extraño y exterior a sí mismo. De este

[667] "Análisis terminable e interminable", en *op.cit. Introducción al narcisismo y otros ensayos*. p. 127.

[668] *Ibid.* p. 127-128.

modo, el analista se prepara en un ascenso interminable, para quedar fuera del influjo de la seducción y no ser atrapado en el juego de la transferencia.

Como hemos podido comprobar, la tarea de psicoanálisis recorre la línea infinita por la que se convoca el pasado preedípico para reconstruir la estructura edípica fallida en el paciente y, a partir de ese regreso, progresar hacia una normal superación del Edipo. En esta línea se entrecruza la labor del psicoanálisis preventivo del propio psicoanalista. El conjunto resulta en un viaje sin fin hacia cierta concepción de perfección. Como los diálogos de Platón, el psicoanálisis se hace interminable, ya que confluyen los siguientes problemas:

1. La terminación clínica del análisis, sobre la base del cese de los síntomas, no supone una terminación conclusiva del mismo en la que ésta supondría haber llenado todas las lagunas de la memoria del paciente, y haber conseguido una adecuada sublimación de todas las pulsiones que impiden la total adaptación social del individuo. Este proceso supone el paso de la energía libre a la energía ligada. Una total transformación de este tipo supone, para Deleuze, el bloqueo de la producción deseante que es, en principio, del orden de los procesos primarios, puesto que implica el desvalijamiento del Inconsciente a partir de representaciones estables del mismo. El yo conquistaría todos los territorios de la psique. Tal situación solo se puede presentar como una utopía inalcanzable, como un ideal regulativo que hace del psicoanálisis una tarea interminable, dedicada a reducir, según Deleuze, la producción deseante del sujeto. El psicoanálisis introduce la castración y la cura de la castración, es decir, trata de reconciliar al sujeto con la carencia en lugar de fortificar su producción deseante y, por tanto, su deseo productivo. La imposible terminación del análisis se da en la asunción de que el deseo está motivado por la carencia y en la consiguiente supresión del deseo, es decir, en su total ligazón con el consumo dentro del sistema capitalista, que sería el único permitido por el principio de realidad impuesto por el orden vigente.
2. Lo que en Freud se concibe como resistencia al análisis, constituye, para Deleuze, el clamor de la producción deseante que se resiste a la edipización, a la castración y a las representaciones fantasmáticas que se tratan de inyectar en el paciente. El psicoanálisis tiene por objetivo convencer al paciente de que la vida es, en sí misma, carencia de ser y que ha de conformarse, por ello, con descansos intermitentes en el placer del consumo o en la satisfación del ego mediante oportunas sublimaciones. Deleuze combate esta concepción de la vida como falta de ser a partir de la univocidad del Ser que descansa en la pluralidad de modos. La vida es producción de Ser ya que, para Deleuze, esta es la única concepción que asegura la inmanencia entre el Ser y los entes: siendo el Ser la condición de posibilidad de los entes y éstos los productores del Ser y no solo cuidadores del mismo. De ahí, que en *El Anti Edipo* decaiga la antigua adscripción de Deleuze a la concepción freudiana de la pulsión de muerte (y tal vez también la de Bataille) como tendencia del individuo a volver a formar





parte de la continuidad del todo, del Ser entendido como todo. Hemos de decir que, aún con ello, podemos rescatar la potencia del concepto de pulsión de muerte si la entendemos solo como asunción de la co-implicación de vida y muerte, es decir, como siendo la muerte la Diferencia que hace posible la vida y no permite que ésta se reduzca a un universo osificado que supondría la muerte absoluta, la nada, el cese del acontecer del Ser.

3. Existe, en el proceso psicoanalítico, un círculo vicioso ya que cada paso o interpretación del analista, cobra su sentido en virtud del final del análisis. Con ello, cada evento parcial de la cura psicoanalítica se sostiene como necesaria desde el punto de vista del final del análisis, tal y como ocurre en el desenvolvimiento del Espíriru en la Historia (Hegel), en el método hipotético (Platón) o en la regla de análisis (Descartes), pero ese desenlace no acaba nunca de llegar, pidiéndose, por tanto, el principio.
4. La interpretación del inconsciente en el psicoanálisis es un modo de la representación. Con la interpretación no se alcanza, según Deleuze, nada de la realidad inconsciente dado que el Inconsciente es principio ontológico y, por tanto, "misterio" en sí mismo. El Inconsciente puede ser señalado pero no demostrado analíticamente por ninguna instancia anterior. Así, ninguna conciencia interpretadora puede, con sus herramientas, extraer nada del Incosnciente que es, sin embargo, su límite posibilitante. De este modo, la interpretación no es un arrancar al Inconsciente sino un inyectar en él los fantasmas sociales por los que habría que discurrir.
5. Señalar el Inconsciente, en Deleuze, no es interpretarlo, como querría la voluntad analítica de Freud, ni hallar en él una simbólica cultural irrebasable, como en Lacan, sino que señalar el Inconsciente es desvelarlo, pero desvelarlo no consiste únicamente en custodiarlo, sino en experienciarlo, lo cual equivale, inmanentemente, a producirlo, a desbloquear las represiones.
6. Con todo, Edipo no es lo que encontramos en el nudo del psicoanálisis sino el objetivo de su desenlace. El psicoanálisis contribuye a inyectar Edipo y la castración allí donde la propia familia del paciente hubiera resultado fallida. Así, no es Edipo lo que tiene que resolver, en realidad, sino lo que tiene que producir. De esta manera, su solución se postpone y, de hecho, nunca llega.
7. La infinitud del análisis se redobla con la necesidad de superar, también, el deseo del psicoanalista que, como el filósofo-rey, habría de estirpar las pulsiones fuera de sí.

## 4.4. RECUERDO, RECONSTRUCCIÓN Y AGENCIAMIENTO

Volvamos a la cuestión de la conciencia histórica, como vía para encontrar un estado de salud y de fuerza, casi opuesto a las dosis de olvido que Nietzsche propondría como necesarias para la vida. La cura psicoanalítica pone su acento en la reminiscencia. De nuevo, nos encontramos con un tema central platónico que nos lleva a una

interpretación de interpretación inagotable pero siempre regida y a la búsqueda de un fundamento fijo y sin fisuras, que estaría al comienzo de todo y al final de todo. El progreso infinito de la dialéctica hacia el absoluto, encorseta todas nuestras miradas hacia el futuro, remite al mismo tiempo a un rastreamiento también imparable del pasado que lo determina. Se plantea una serie hacia atrás y otra serie hacia delante que buscan su convergencia sintética, dándose toda una suerte de correspondencias. Freud concluye su ensayo "Construcciones en psicoanálisis" de la siguiente manera: "*si consideramos a la Humanidad como un todo y la sustituimos al individuo aislado, descubrimos que también ella ha desarrollado delusiones que son inaccesibles a la crítica lógica y contradicen la realidad. Si, a pesar de esto, son capaces de ejercer un extraordinario poder sobre los hombres, la investigación nos lleva a la misma explicación dada en el caso del individuo. Deben su poder al elemento de verdad histórica que han traído desde la represión de lo olvidado y del pasado primigenio*"[669]. Se trata aquí de una tesis típicamente hegeliana, que recoge la teoría de la recapitulación de Haeckel, en la que la ontogenia recapitula la filogenia. Freud compara la labor psicoanalítica con la del arqueólogo y saca de tal comparación, al menos dos puntos comunes a la hora de establecer metodologías de trabajo: los dos tendrían un derecho innegable a reconstruir, con métodos de suplementación y combinación, los restos que sobreviven; los dos se encontrarían con un problema del mismo tipo: la determinación de la antigüedad de los hallazgos, ya que, con habitualidad, queda por decidir si cada objeto corresponde al nivel particular en que aparece o si ha sido llevado a él por algún trastorno posterior. Freud distingue entre construcción e interpretación. Con la palabra "interpretación" se refiere a algo que el psicoanalista hace con algún elemento parcial del material, pero la "construcción" describe mejor el trabajo del psicoanalista que consiste en colocar ante el sujeto analizado un fragmento de su historia anterior, que ha olvidado: el psicoanalista termina una construcción y la comunica al analizado para que pueda actuar sobre ella; construye entonces otro fragmento con el material que le llega, hace lo mismo y sigue así hasta el final. La construcción y no la interpretación, vistas desde estos sentidos, se acomoda mejor al método platónico, que remite a un todo que se va rescatando, al modo en que se procede en la geometría. Tanto a la dialéctica platónica como a la freudiana se las ha sometido a una crítica referida a los pasos intermedios, que parecen estar gobernados por una indefensión del interlocutor. Si el paciente está de acuerdo con la reconstrucción que se le propone, el "maestro" está en lo cierto; pero si el paciente contradice, es un signo de su resistencia, demostrándose así que el analista vuelve a estar en lo cierto. Freud se defiende diciendo que es verdad que no se acepta el "no" de una persona en tratamiento por su valor aparente, pero tampoco se da paso libre a su "sí", de tal modo que no se podría acusar a la práctica psicoanalítica de tender a retorcer sus observaciones para transformarlas en una confirmación. El "sí" no tiene valor a no ser que produzca en el paciente nuevos recuerdos que completen y amplíen la construcción. El "no" no constituye una evidencia de la

[669] S. Freud: "Construcciones en psicoanálisis", en *op.cit. Introducción al narcisismo y otros ensayos*, p. 148.





corrección de una construcción pero es perfectamente compatible con ella, dado que estas construcciones son incompletas y cubren solo fragmentos parciales de algo olvidado, pudiéndose suponer por ello, que el paciente no niega realmente lo que se le ha dicho, sino que basa su contradicción en la parte que todavía no ha sido descubierta. Generalmente no daría su asentimiento hasta que no sepa la verdad entera. De nuevo nos encontramos con el absoluto hegeliano y la justificación constante de los pasos intermedios. Se trata de una filosofía que, en gran parte, se acomoda a las sobrecodificaciones que el poder impone (sea éste el del Estado o el del analista), ya que correctas o incorrectas, darán paso a una más alta verdad que subsume todo este movimiento. Volvemos a encontrar esta problemática cuando Freud afirma: "*solamente el curso posterior del análisis nos faculta para decidir si nuestras construcciones son correctas o no (...) en resumen, nos comportamos como una figura familiar en una de las farsas de Nestroy: el criado que sólo tiene una respuesta en sus labios para toda pregunta u objeción: "Todo se aclarará en el curso de los acontecimientos futuros"*"[670]. El diálogo, vemos, se halla fuertemente jerarquizado, diga lo que diga el paciente, sigue siendo el enfermo o el aprendiz, y mientras tanto el psicoanalista, como el policía, siempre tiene razón, una razón que se confirmará en algún momento futuro, y en todo caso, la posible razón del paciente no encuentra el momento de oportunidad, no habría espacio para ella, no se da el lugar para atender a sus demandas. A este respecto se manifiesta expresivamente Claire Parnet: "*el psicoanálisis es una empresa muy calculada (...) para aplastar todos los enunciados de un paciente, para retener de él un doble exangüe y eliminar del patrón todo lo que el paciente tenía que decir sobre sus deseos, sus experiencias y sus agenciamientos, sus políticas, sus amores y sus odios. Había ya tantas personas, tantos curas, tantos representantes que hablaban en nombre de nuestra conciencia, que todavía hizo falta esta nueva raza de curas y de representantes hablando en nombre del inconsciente*"[671]. En el proceso del análisis las conjeturas del "maestro" se transformarán en la convicción del paciente. Entre el olvido y el recuerdo se coloca un punto intermedio: la construcción del analista. No obstante, Freud admitiría en cierto modo, una potencia de lo falso, que vendría a deconstruir la verdad como adecuación y correspondencia: "*con mucha frecuencia, no logramos que el paciente recuerde lo que ha sido reprimido. En lugar de ello, si el análisis es llevado correctamente, producimos en él una firme convicción de la verdad de la construcción que logra el mismo resultado terapéutico que un recuerdo vuelto a evocar*"[672]. De hecho, Lacan afirma que en el psicoanálisis, lo que limita lo verdadero no es lo falso sino lo insignificante y, así, una cosa es verdad cuando aporta sentido a algo.

Vemos, además, que si bien Freud acusa una dificultad en el hecho de que un recuerdo puede aparecer como extraído de un nivel de la memoria y ser, sin embargo, una inserción de los intereses del presente en el pasado, la propia construcción del analista, media siempre a la hora de provocar el parto de la reminiscencia en el

[670] *Ibid.* p. 143.

[671] G. Deleuze y C. Parnet: *Dialogues. op.cit.* p. 29 (*Diálogos. op.cit.* p. 27).

[672] S. Freud: "Construcciones en psicoanálisis", en *op.cit. Introducción al narcisismo y otros ensayos.* p. 144.

analizado, pudiendo producir los mismos efectos. Deleuze recoge las aportaciones de Bergson para decir que la memoria no es el recuerdo como síntesis activa de una conciencia que conserva el pasado: en lo dado, en el flujo de lo sensible, se constituye una memoria a la que ha de advenir la subjetividad. Bergson declaraba la naturaleza inconsciente y a-psicológica de la memoria, de tal modo que el pasado se conserva en sí mismo, no dependiendo para nada de una conciencia. De ahí que podamos hablar de su carácter ontológico. Heidegger, como veíamos, también hablaba de una Memoria ontológica: la del Ser, es decir, el pensamiento sin sujeto que nosotros denominamos Inconsciente. Cuando un recuerdo, que es de diferente naturaleza que la Memoria, es traído al presente, implica, de por sí, mezclarlo con la percepción, orientada fundamentalmente a la práctica, y por tanto, selectiva. El pasado es Memoria ontológica y, por ello, es también futuro ("se conserva para otro levante"). Deleuze señala cómo las materias son plenamente actuales y la memoria es real pero no actual. Tiene la característica de la virtualidad que coexiste con lo actual aunque de manera radicalmente incomunicada. Se habla así de "coexistencia transversal". Deleuze trata también la memoria-contracción. La Memoria ontológica contiene una multiplicidad indefinida de pasados según el grado de contracción o dilatación en que se tomen. Así, la percepción actual del presente sería el grado más contraído del pasado, en el que todas las percepciones convergen hacia un punto, a partir del cual comienza el despliegue de la memoria. La Memoria es también contracción, pero de aquello que ninguna percepción puede capturar: lo desenfocado, lo que se da originariamente como pasado (y lo que nunca se ha presentado no puede ser representado). Deleuze denomina "tiempo reencontrado" a aquel que no es el pasado sino su diferencia con el presente que lo repite en su seno. Así, no son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos plegados, las esencias, las que constituyen los individuos, como veremos, más detalladamente, en el próximo capítulo. Esta temática ha sido, en parte, tratada por Freud. Dentro de su concepción de la temporalidad y de la causalidad psíquica, experiencias, impresiones y huellas mnémicas, son modificadas en función de nuevas experiencias o del acceso a un nuevo grado de desarrollo, adquiriendo entonces un nuevo sentido. El concepto de posterioridad freudiano impide así una interpretación sumaria que reduciría la concepción psicoanalítica de la historia del sujeto a un determinismo lineal que tendría en cuenta solo la acción del pasado sobre el presente. Freud señaló que el individuo modifica con posterioridad los acontecimientos pasados y que esta modificación es precisamente la que les da una nueva eficacia. Nuestro mecanismo psíquico se establece por una estratificación en la que los materiales existentes en forma de huellas mnésicas experimentan de vez en cuando, en función de nuevas situaciones, una reorganización. Jung habla de fantasmas retroactivos: el adulto reinterpreta su pasado en sus fantasmas, que constituyen expresiones simbólicas de sus problemas actuales[673]. Las diversas tendencias del psicoanálisis existencial afirman que la conciencia constituye su pasado y modifica constantemente el sentido de éste en función de su "proyecto". La concepción propiamente freudiana afirma que lo

[673] U. Galimberti: *Diccionario de psicología*. Ed. Siglo XXI. México, 2002. p. 828.





que se elabora retroactivamente no es lo vivido en general, sino electivamente lo que, en el momento de ser vivido, no pudo integrarse plenamente en un contexto significativo. También ocurriría a veces que se reprime un recuerdo que solo posteriormente se volvió traumático.

Como conclusión, afirmamos que lo que busca el tiempo histórico es la interpretación de los hechos, las causas en el pasado, y que de esta forma trata de proyectarse al futuro, pretendiendo saber exactamente lo que va a suceder. Observamos que todo esto está inspirado en el orden maníaco de la necesidad de predicción, de control del tiempo, de linealización. Dentro de esta concepción, montada sobre la ilusión del progreso, sustentado por una meta a alcanzar y por unos comportamientos pautados para ascender por el camino de la carencia doliente a la que condena la instancia transcendente retirada a las alturas, la vida no tiene valor por sí misma sino solo en función de lograr unos objetivos marcados. Nosotros, al tiempo histórico le oponemos el tiempo trágico, el del instante eterno del acontecimiento, de la sensación, de la energía libre que no se consuma en la efectuación[674]. A partir de estas aclaraciones, defendemos la idea de que un buen análisis no debería empeñarse en un regreso de la conciencia a partir de la memoria: no se trata de reencontrar o de inventar un pasado traumático, sino de trazar un mapa, en el cual pudiéramos observar desde qué agenciamiento está hablando una neurosis determinada. Deleuze habla de agenciamiento como unidad real mínima, como complejo de líneas, y dirá que un enunciado siempre es producto de un agenciamiento y no de un sujeto de enunciación individual. Así, todo agenciamiento es colectivo y pone en juego multiplicidades intensivas, las relaciona desde el afuera, y a partir de estas cartografías pensamos y accionamos. El mapa mencionado nos ayudaría a ver dónde estamos viviendo, desde dónde hablamos, cómo se establece la línea de encuentro entre el interior y el exterior. El agenciamiento escapa a las operaciones de identificación que se trazan por las copias de los modelos, tratándose más bien de una vivencia, de un contagio, de una simpatía. No obstante hay agenciamientos en los que no prolifera la vida: hay agenciamientos neurotizados, capturados, en los que no parece haber salida. Un buen análisis tendría que hacer visibles sus líneas de fuga. Habrá que poner en tela de juicio todo agenciamiento que inhiba la producción deseante. Parece que Deleuze sitúa la neurosis más en esta paralización del deseo, en la que hallamos una hegemonía de la expresión sobre el contenido[675], que en una producción deseante anómala o desplazada, en la que la insertaba Freud. En Deleuze la neurosis se produce precisamente por el sometimiento a los modelos absolutos que distribuyen el bien y el mal de acuerdo con los juegos de poder que dan legitimidad a determinados agenciamientos. Los agenciamientos neurotizantes impiden al pensamiento nuevos campos de visibilidad: "*Por ejemplo ciertos agenciamientos que se sostienen desde el juego de poder del sometedor-sometido: aquellas personas que están*

[674] F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 118.

[675] Así, la repetición compulsiva en la neurosis obsesiva debemos verla como una repetición expresiva y no productiva, propia del movimiento copia-modelo de la representación o, si queremos, del movimiento característico del significante simbólico.

*capturadas en este modo de agenciar con el mundo, repetirán los mecanismos que reproduzcan dicha dupla de poder. Desde allí el que ocupa el lugar de sometido, por ejemplo, será convocado desde su expresión y su contenido de cuerpo, a responder como perdedor para no romper el movimiento que garantiza la permanencia en dicho agenciamiento...* "[676]. Lo que habrá que hacer es cuestionar esos agenciamientos capturantes movilizando bloques de intensidades detenidas para poner en funcionamiento a las máquinas deseantes. Se trata de reagenciar más que de curar. Tenemos ahora la posibilidad de hablar de Edipo como agenciamiento capturante, como personaje mítico del conflicto que intenta crear una ilusión de identidad cosificando pensamiento y acción, manteniéndolos en una estática, en una estratificación.

De este modo, vemos como, a partir de la contribución deleuzeana, podemos, incluso, dar un nuevo impulso a la praxis clínica. En lugar de entender la neurosis como incapacidad para la representación del deseo, pasamos a concebirla como bloqueo de la producción deseante por un exceso de representación, es decir, por la fijación excesiva de roles que encierran a las personas en repeticiones improductivas. Con Adriana Zambrini y el Grupo Imagen-Cristal, denominábamos a este tipo de agenciamientos "capturas en personajes míticos". Se trata de agenciamientos duros que no conducen sino a callejones sin salida que impiden al paciente la variación en los modos de relación y en los modos de entenderse. La captura en un personaje mítico bloquea las posibilidades de experimentación. Edipo es un personaje mítico privilegiado por el orden social imperante. Es, por tanto, una captura de la energía psíquica. El psicoanálisis no parece querer otra cosa que la reconstrucción, en el paciente, de la estructura edípica y de la castración consiguiente. De esta manera se estaría imposibilitando la capacidad para experimentar desde otros agenciamientos, desde otros personajes. La personalidad y el personaje están genéticamente emparentados. La personalidad viene configurada por el conjunto de personajes que de un modo u otro sabemos interpretar y desde los cuales percibimos la vida. Se trata de vías estéticas de experimentación. Cuando el deseo es nómada, fluido, la persona cuenta con más máscaras desde las cuales interpretar y sentir. Tal vez, afirma Deleuze, el punto extremo de esta fluidez la encontremos en la esquizofrenia. El polo neurótico consiste en el atrapamiento en un personaje que impide la producción deseante. La praxis clínica inspirada por la obra deleuzeana se concentra en aportar al paciente herramientas que le permitan descubrir al personaje en el que se halla atrapado, como personaje y que lo capaciten para trazar la genealogía del mismo, descubriendo los pactos implícitos con ese agenciamiento, es decir, los intereses o los miedos a partir de los cuales se ha solidificado. Trazar líneas de fuga consiste en variar el punto de vista, jugar con las perspectivas, deconstruir el rol en el que la persona se ha bloqueado, ablandarlo, inventar otros pactos, interpretar otros personajes, probar otras máscaras.

En este apartado hemos tratado de mostrar la diferencia entre el psicoanálisis, cuya política es la del recuerdo y el esquizoanálisis o propuesta deleuzeana que trata

[676] A. Zambrini: "Clase 25". p. 3, del seminario gratuito del Grupo Imagen-Cristal. http://www.imagencristal.com.ar/imagencristal_portal/





de diferenciarlo de la Memoria en sentido ontológico. Dicha memoria es virtual y presubjetiva. Estaríamos ante otro modo de llamar al Inconsciente como Pensar del Ser. La memoria, en este sentido bergsoniano, covive con lo actual pero de modo incomunicado. Deleuze habla también de la memoria implicada en la percepción actual del presente. El proceso de subjetivación coincide, por tanto, con un pliegue de la Memoria mediante el cual éste se contrae, creándose una interioridad. Esta Memoria inconsciente que insiste transversalmente en los modos del plano modal, es algo totalmente diferente de lo que entendemos por recuerdo. El recuerdo es subjetivo, se atribuye a un yo psicológico. El psicoanálisis, en lugar de señalar la Memoria como virtual ontológico desde el que poder hacer y deshacer con la subjetivación, llama al recuerdo y, si éste no viene, lo construye con su labor arqueológica. Así, el diálogo entre analista y paciente, está fuertemente jerarquizado puesto que uno será el reconstructor del recuerdo del otro. El psicoanalista pretende construir recuerdo allí donde las vivencias pasadas no fueron digeridas, es decir, no fueron representadas significativamente por el paciente. Deleuze afirma, como veremos más adelante, que el recuerdo se fabrica en el presente vivido como el relato que el sujeto se cuenta de lo que está ocurriendo. Así, el sujeto le da un sentido comunicable, es decir, adaptado. La experiencia que desborda los límites de ese relato será la infancia no integrada, la infancia a la que "involucionaríamos" en el programa deleuzeano de devenir-niño como construcción del niño que nunca pudimos ser, del niño que nunca pudimos vivir "humanamente", del niño precodificado. El psicoanálisis trata de conjurar esa infancia, fabricando un recuerdo, en el presente, un recuerdo que permite al paciente relatarse aquello que quedó fuera de la representación. En cambio Deleuze quiere aportar herramientas que nos permitan deconstruir los relatos y experimentar desde el niño, o el animal, o el negro o la mujer, es decir, desde cierta disolución del yo y de su historia[677]. Se trata de proceder a un grado de despersonalización suficiente, de aflojar los relatos. El psicoanálisis trata de fortificar la significación de lo vivido mientras que Deleuze quisiera deconstruir las significaciones para poder escapar del personaje mítico y experienciar desde otra estética, es decir, movilizar el deseo.

[677] Cfr. Si el Inconsciente es en nuestra tesis *logos* heracliteo o, lo que es lo mismo, condición de posibilidad o límite del pensar es porque el Inconsciente no puede representarse sino experimentarse y tal y como afirma J. Rajchman en *Deleuze. Un mapa*. p. 10, pensar es experimentar antes que juzgar; es una violencia que problematiza la opinión y que pide nuevas expresiones puesto que aún no se podría decir en el lenguaje dominante (p. 15). Notemos, sin embargo, nuestras diferencias con este pensador deleuzeano que entiende que el plano de experimentación es previo al plano ontológico (p. 11). Nosotros comprendemos que el plano ontológico es aquel desde el que se posibilita el pensamiento y la experiencia. Desde aquí entendemos que no hay nada previo al plano ontológico que nosotros identificamos con el Inconsciente, puesto que aquello que tiene carácter ontológico es porque constituye el límite o condiciones de posibilidad de todo ser y de todo pensar. Nosotros identificamos el Inconsciente con el plano ontológico. En el fondo creemos que así lo siente también nuestro pensador deleuzeano cuando afirma en la p. 88: "*... decir que tenemos "una vida" y decir que tenemos un inconsciente es equivalente: significa que siempre hay algo fuera de nuestras "identificaciones" como sujetos o personas que hacemos resonar mediante encuentros complicantes...*". Si asumimos el concepto de vida desde la formulación nietzscheana nos encontaríamos de lleno en el campo de la ontología, en tanto que vida no se restringe a vida orgánica sino que ésta sería precisamente una captura de la vida como Ser.

## 4.5. DELEUZE: EL TIEMPO NO EDÍPICO Y LA DRAMATIZACIÓN

Grande ha sido la problemática en torno a la comprensión de la reivindicación del arte interpretativo como auténtico conocimiento en la filosofía nietzscheana. De la diferente recepción de esta consigna, han surgido planteamientos tan dispares como son, por una parte, aquellos en los que asistimos a una compulsión creciente por el discurso sobre "uno mismo" en una espiral sin fin de significaciones, traducciones que, a su vez, esconden secretos, pequeñas vergüenzas que no serán conjuradas sino a condición de exponerlas, confesiones que no hacen sino construir e intensificar toda una fantasmática, etc., y por la otra, en cambio, planteamientos que sugieren la necesidad de actuar creativamente, la lucha contra el hábito de rumia, frente a la cual se levanta la capacidad para situarse una y otra vez en el momento cero, huyendo del recuerdo, de su carácter esencialmente psicologista, para así, captar los dispositivos y ejercer sobre ellos una labor crítica que no puede consistir en fijar, detrás, la aparición de una verdad desnuda, sino en desencauzarlos, desterritorializarlos, ponerlos a funcionar, *perversamente*, en otra dirección ajena a aquella hacia la cual fueron apuntados.

Nietzsche afirmaba que los conceptos falsean la realidad y que lo hacen de modo bastante arbitrario. El conocimiento conceptual es entonces una fábula en cuya base encontramos una decisión de tipo moral. "Racionalizamos", es decir, conceptuamos, con el fin de establecer un dominio sobre las cosas. Desde esta perspectiva, los conceptos no se extraen de las cosas sino que se imponen a ellas. Bajo este prisma podemos contribuir a una crítica del humanismo como ideología que procede seleccionando una serie de rasgos que valgan como definición de "hombre", consignando así qué características debe asumir algo para merecer ser clasificado como "hombre", de tal manera que todo aquello que se salga del concepto, de la simplificación operada en nombre de un supuesto denominador común, no sería un hombre o, si lo fuera, sería uno degenerado, desnaturalizado, aberrante, etc, con todas las consecuencias sociales y políticas que ello implica. Queriendo fijar una meta, el concepto, como el sujeto, olvida su proceso de producción, asumiéndose a sí mismo como origen, como esencia, como naturaleza. A partir de este olvido y como motor del mismo, todo aquello que no puede ser racionalizado, es decir, reducido a los conceptos dominantes, resulta perturbador , entendido como fuente de la pérdida del control sobre lo que nos rodea y sobre "uno mismo", transitado, como está, por fuerzas inconscientes. La intuición sensual, cambiante y efímera, permite una precaptación, dice Nietzsche, de la naturaleza real, del plano en el que se manifiesta la vida, también cambiante y efímera. Una realidad en devenir solo puede ser sentida por una facultad en devenir. Sin embargo, ante tal exuberancia, la cultura occidental, iniciada por Platón, ha declarado a esta forma de conocimiento, si no falsa, sí inferior o, en todo caso, como algo que necesita ser corregido ulteriormente por operaciones conceptuales de carácter esencialista. En nombre de una verdad demasiado pretenciosa, hemos falseado completamente la realidad y ocultado tal falseamiento, con tal de que siga funcionando aún cuando quede flagrantemente obsoleto. Nuestra intuición se acaba debilitando y tomamos a los conceptos desvitalizados, en su lugar, por realidades. De esta manera, acaba resultando





que cambiamos la vida y la frescura de la sensibilidad, de nuestra facultades estéticas, por un mundo transcedente de conceptos petrificados y mortecinos, que impiden el "coqueteo" del pensamiento y la vida. De ahí la necesidad de reivindicar el cuerpo y su espiritualidad inconsciente: "*El cuerpo ya no es el obstáculo que separa el pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida*"[678]. Nietzsche nos recuerda la primariedad del cuerpo, a condición, como señalábamos antes, de advertirlo en toda su espiritualidad y en toda su co-pertenencia con el Inconsciente. En este sentido afirma que los conceptos se forman en dependencia de una voluntad de poder, que detrás de toda voluntad de verdad hay una voluntad de poder, detrás de toda razón, un deseo. Así, la verdad no se descubre sino que, si puede, se impone. La verdad no sería más que una interpretación, un conjunto de conceptos que ha logrado hacerse dominante. Parece que, lamentablemente, a menudo logran una mayor divulgación aquellos sistemas de ideas que, con más fuerza reducen la multiplicidad a una unidad abstracta que doblega, dialécticamente, el devenir en todos los órdenes de la vida. Sin embargo, a pesar de todo lo expuesto hasta el momento, la denuncia de esta falsificación por parte de Nietzsche, no quiere decir que se esté proponiendo el establecimiento de la "verdadera verdad", de algo así como lo que algunos marxistas esperan encontrar con la caída de la ideología introducida por la superestructura burguesa. Dar cuenta de supuestas esencias constituiría un programa totalmente alejado del sentir nietzscheano. El conocimiento es perspectivo y, por ello, es imposible transcenderlo por la Verdad, aunque no por sistemas de ideas más nobles. El conocimiento, entonces, consiste en hacer valoraciones desde el ensayo de diferentes perspectivas y en presentar las condiciones en las que algo se produce, dado que no hay ningún ente incondicionado, ni ningún sujeto de conocimiento no implicado en la vida, no puesto en medio, no interesado, neutral y distante: "*El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente*"[679]. La verdad y la responsabilidad se hacen, así, genealógicas. Con ello, no deducimos que los conocimientos sean necesariamente inválidos, ni tampoco que unos valgan lo mismo que otros: "*... la narración cesa de ser verídica, es decir, de aspirar a lo verdadero, para hacerse esencialmente falsificante. No es en absoluto "cada uno con su verdad", es decir, una variabilidad referida al contenido. Una potencia de lo falso reemplaza y desentroniza a la forma de lo verdadero, pues plantea la simultaneidad de presentes incomposibles o la coexistencia de pasados no necesariamente verdaderos*"[680]. En la medida en que los sistemas de ideas encierran valores, no podemos igualar los que animan la creatividad (las potencias de lo falso, irreductiblemente múltiples) y los que, estériles, paralizan la acción: "*Hay fuerzas que no saben responder a las otras más que de una sola manera, uniforme, invariable (...) Es un tipo*

[678] G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps.* Les Édditions de Minuit. Paris, 1985. p. 246 (*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2.* Ed. Paidós, Barcelona, 1986. p. 251).
[679] *Ibid.* p. 184-185 (p. 191 en edición castellana)
[680] *Ibid.* 171 (pp. 177-178 en edición castellana).

*de fuerza agotada (...) Por grande que sea, está agotada, pues ya no sabe transformarse. Además es decadente, descendente, degenerada: representa la impotencia de los cuerpos, es decir, ese punto preciso donde la "voluntad de potencia" no es más que un querer-dominar, un ser para la muerte, y que tiene sed de su propia muerte, a condición de pasar por la de los otros"*[681]) *"... lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y abriendo siempre nuevas "posibilidades". Es cierto que no hay más verdad en una que en otra (...) Pero existe lo bueno y existe lo malo, es decir, lo noble y lo vil"*[682]. Hablamos de decadencia cuando la voluntad de uso de los conceptos es tan intensa que el olvido, como antes decíamos, lleva a afirmar la existencia en sí del concepto. Esto es lo que ocurre con el pensamiento metafísico. En el polo opuesto, encontramos el modo más noble de conocimiento: la creación artística. En el arte, explicaba Nietzsche, como en los demás tipos de conocimiento, se construyen ficciones pero en el arte se trata de ficciones que dan cuenta de su proceso de producción, que dejan entrever el deseo que funciona a su través: El deseo es de *"articular, contentándose tanto mejor con lo que este medio presenta, por bajo, repelente o repugnante que sea"*[683]. El arte trata de presentar perspectivas aún no explotadas, aún no gastadas, ofreciéndonos modos nuevos de sentir, de enfocar. El arte, además, puede aportar una genealogía de la percepción o, lo que es lo mismo, una deconstrucción de la misma. Por ejemplo, el cine, que se monta sobre la ilusión cinematográfica, es decir, sobre un falso movimiento sentido a partir de imágenes, de cortes instantáneos, da cuenta del funcionamiento de la propia percepción natural, que recorta la realidad, disgregando y uniendo selectivamente, de tal modo que se muestra el propio tiempo como perspectiva, susceptible de contraerse o dilatarse: "La percepción, la intelección, el lenguaje proceden en general así. *Se trate de pensar el devenir, o de expresarlo, o incluso de percibirlo, no hacemos otra cosa que accionar una especie de cinematógrafo* interior"[684]. En la misma línea, afirma del cine que "*hace del mundo mismo un irreal o un relato: con el cine, el mundo pasa a ser su propia imagen...*"[685]. Y más adelante: "*...si el cine supera la percepción humana hacia una percepción diferente, es en el sentido de que alcanza el* elemento genético *de toda percepción posible, es decir, el punto que cambia y hace cambiar la percepción, diferencial de la percepción* misma"[686]. La interpretación no debe ser, por tanto, si se quiere parecer al arte, explicación de contenidos, sino posición de sentidos, transposición de lentes: "*Es preciso, pues, que el todo renuncie a su idealidad y pase a ser el todo sintético del film, realizado en el montaje de las partes; e inversamente, que las partes se seleccionen, se coordinen, entren en raccords y enlaces que reconstituyan por montaje el plano-secuencia virtual o el todo analítico del cine*"[687].

[681] Ibid. p. 183 (p. 189 en castellano).
[682] *Ibid.* 185 (p. 191 en edición castellana).
[683] G. Deleuze: *L'Image-Mouvement.* Les Éditions de Minuit. Paris, 1983. p. 181 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1.* Ed. Paidós, Buenos Aires, 1984. p. 187).
[684] *Ibid.* 10 (p. 14 en castellano).
[685] *Ibid.* 84 (pp. 88-89 en castellano).
[686] *Ibid.* p. 125.





A partir de esta exposición breve que nos ha permitido recordar algunos de los puntos esenciales de la teoría crítica del conocimiento de Nietzsche, estamos en disposición de aventurar nuestra propuesta en torno al modo en el que podemos entender la convocatoria nietzscheana hacia la interpretación. Por un lado, encontramos un agenciamiento frecuente de la misma, dentro de una perspectiva que aquí denominaremos *perspectiva conservadora* y que podemos encontrar a la base de gran parte de la tradición hermenéutica contemporánea. Desde esta perpectiva, la interpretación está ligada al análisis, ya sea de textos, ya sea de discursos orales, con la intención de fijar su sentido. Aparece así, una labor interpretativa que funciona como método auxiliar en materias de estudio como la Historia u otros ámbitos de las humanidades que, en cualquier caso, tomarán un modo historicista de exposición. Nos encontramos, pues, ante una especie de teoría antropológica del conocimiento, que trata de asegurar la correcta transmisión de contenidos inteligibles a lo largo del tiempo. El prototipo del conocimiento sería, desde este enfoque, la traducción, no sin, por ello, dar cuenta de los problemas que ésta acarrea, ya que su carácter no inmediato implica la continua amenaza de distorsión. Esta perspectiva parece girar alrededor de los planteamientos propuestos por la filosofía de Husserl, de la cual se habría recogido el interés por la cuestión del sentido, ligado al lenguaje y llamado a desvelar el mundo; el concepto de horizonte que limita pero, a la par, constituye las potencialidades productoras de sentido; y el mundo como vida pura, previa a toda objetivación o conceptuación humana, como marco desnudo en el que se desenvolverían todas las manifestaciones cognoscitivas y profundidad desde la cual se reformularía y reactivaría toda elaboración teórica, científica o filosófica. Respecto de Husserl, aparece también, en la tradición hermenéutica, cierto distanciamiento crítico en relación a elementos como la consideración de la filosofía como ciencia, el primado de la intuición como posibilidad de conocimiento inmediato y la consideración del sujeto como fuente privilegiada de constitución de sentido[688]. La interpretación se ligaría al lenguaje como relato histórico del objeto de estudio, y como esfuerzo espiritual por captar un texto dentro de su época y dentro del carácter general de su autor. Schleiermacher apela a la capacidad humana de sentir-con o, lo que es lo mismo, de intuición afectiva[689]. En este pensador encontramos un propósito de la interpretación que, desde nuestro enfoque, dista mucho de la pretensión nietzscheana, por mucho que así quisieran a Nietzsche un número no pequeño de sus lectores. Nos referimos a la intención de transcender el lenguaje para desenmascarar la realidad, para desnudarla y encontrarla circulando libre y totalmente precodificada. Ciertamente, la figura de Nietzsche se encuentra en las antípodas del "filósofo enmascarado", tal y como se reivindicaba Descartes,

[687] *Ibid.* p. 44 (p. 48).
[688] Cfr. Para indagar en las relaciones entre fenomenología y hermenéutica ver J. M. Bech: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico.* Ed. Universitat de Barcelona.
[689] J. Ferre: *Filosofía de la religión.* Ed. Palabras. Madrid, 2001. p. 139.

pero frente a este disfraz, no podemos oponer al filósofo filogriego como "filósofo desenmascarado" sino, en todo caso, como el "filósofo de las mil máscaras". Nos resulta demasiado forzado imaginar a un Nietzsche en busca de una interioridad ideal escondida tras las manifestaciones externas de los acontecimientos, ya que, en todo caso, deberíamos hablar entonces de interioridades transcendentes que nada tienen que ver con la inmanencia propia de la ontología nietzscheana. Con Dilthey, el arte de la interpretación se situaría claramente del lado de las ciencias del espíritu, como si los textos y discursos pudieran ser penetrados a partir de una comunión entre conciencias intérprete-interpretado, en función de una filogenia vital-simbólica común o Espíritu Objetivo[690]. Ya desde dentro de la tradición hermenéutica, Gadamer vendrá a problematizar estos programas, enunciando la enorme dificultad de la comunicación con la subjetividad extraña que, si aparece hasta en los contextos más cotidianos, se intensifica enormemente al intentar transpasar las coordenadas espacio-temporales. Sin embargo, Gadamer recurrirá antes a Hegel que a ningún otro en el intento de arrojar luz sobre este problema, para entender la recepción de un texto como condición de la propia génesis: lo importante no sería lo que originariamente quisiera decir sino lo que podemos entender de él, de modo que nos entendamos a nosotros mismos. Esto anularía teóricamente el problema que da origen a la interpretación. A partir de aquí, lo que implica la tarea de interpretar empezará a tomar otro rumbo: se trata de ver cómo el ser humano puede conectar, comprendiéndola, con la totalidad histórica del saber acumulado, estableciendo una comunidad de sentido, más allá del tiempo, de tal modo que el sujeto receptor no comienza a ser sujeto sino a partir de tal recepción. Se haría inevitable, en cambio, una anticipación del sentido total y, a la par, una prefiguración del sujeto[691]. Tras una operación de "repliegue", el sentido total se iría corrigiendo en función de los elementos parciales manifestantes, incluyéndose y, de hecho, privilegiándose, los silencios, es decir, los trazos en los que se hace sentir una ausencia de sentido. Dentro de esta concepción hermenéutica que nutre, en gran parte, la perspectiva conservadora sobre la llamada de Nietzsche a circular en torno a la interpretación, parecen situarse, al menos en una medida considerable, gran parte de las elaboraciones teóricas y, aún en mayor medida, de las prácticas propias del psicoanálisis, contribuyendo así a constituir una concepción edípica del tiempo, que no deja de apelar a un origen, aunque tal origen coincida, en cierto modo con su propia finalidad. Creemos que Nietzsche es enemigo de tales entelequias y que, por ello, podemos abrir, a partir de su recepción, un modo alternativo de reivindicar la interpretación. Para ello necesitamos asumirla desde otro enfoque.

Denominaremos *perspectiva activista* al marco en que interpretar o, mejor dicho, interpretar nietzscheanamente, significa otra cosa muy distinta de lo que se deduce de los planteamientos expuestos anteriormente. Situamos aquí, el espíritu con el que el postestructuralismo recoge a Nietzsche, centrándose, sobre todo, en el esfuerzo de

[690] W. Dilthey: *Dos escritos sobre hermenéutica*. Ed. Istmo. Madrid, 2000. p. 236 (Epílogo: H. U. Lessing: "Dilthey y la hermenéutica").

[691] M. Ferraris: *Historia de la hermenéutica*. Ed. Akal. Madrid, 2008. p. 246.





pervertir el platonismo siempre y allí donde hace presencia, hasta el final, hasta sus últimas consecuencias. La genealogía será entendida de otra manera y, a consecuencia de ello, también la interpretación. Creemos necesario resaltar la voluntad antioriginarista de la filosofía nietzscheana, para afirmar que hacer genealogía no es rastrear la historia de los discursos, las instituciones o los valores, con el fin de encontrar tras ellos algún tipo de correlato infraestructural al que se adecúen o representen de manera más o menos fidedigna y ante la cual queden en evidencia, mostrándose así su posible veracidad o su posible falsedad. Si a esto le añadimos, a modo de recordatorio, la manera que tiene Nietzsche de tratar el prejuicio moral como instalado desde los propios dispositivos del lenguaje, es decir, vehiculizado por la estructura gramatical de los lenguajes predicativos, que nos acostumbran a buscar siempre un agente substancializado tras la acción que es, de por sí, movimiento, flujo, podremos entender ya que el trabajo interpretativo que nos propone Nietzsche raramente puede consistir en una profundización en la que sobrecodificáramos lingüísticamente el discurso. El propio universo del discurso trabaja mediante fábulas, lo cual no coloca a todos sus productos en la vergüenza de la impostura, ya que tales fábulas no son susceptibles de transcender por la verdad, sino, únicamente, por la investigación de las condiciones en las que tienen lugar o en las que se manifiestan. Tal investigación sirve al propósito de evaluar la voluntad de poder que se esconde detrás de tales productos culturales, tomados como síntomas, del aprecio o desprecio por la vida, que entrañan. De este modo, y rompiendo, como es típico en Nietzsche, con el tiempo lineal, podemos afirmar que este trabajo genealógico se circunscribe más al ámbito de los efectos que al ámbito de las causas u orígenes. Dicho de otro modo: encontramos la génesis en el propio despliegue del resultado y en su valoración. El más noble conocimiento, como hemos dicho ya, lo encuentra Nietzsche en la creación artística, en la que el propio proceso de construcción y deconstrucción se explicita[692], no produciéndose, entonces, ficciones que quieran pasar por algo más que ficciones. El arte y, sobre todo, el buen arte no desea brindarnos contenidos objetivos o neutros de conocimiento, sino una diversidad de perspectivas aún no explotadas. Nos invita a mirar desde otro lado, a sentir de otra manera, a valorar éticamente desde el enriquecimiento estético[693]. Dentro de este marco podemos comprender, sin necesidad, pensamos, de forzar en exceso las palabras de Nietzsche, una convocatoria a la interpretación que no consiste en des-

[692] El cine de Godard constituye una muestra clara de este proceso, ya que el montaje se deja ver hiperbólicamente, es decir, con más evidencia de lo habitual, a partir de ciertos recursos como la repetición de los títulos de las escenas, que nos recuerda la multiplicidad de tomas, la conversación de los personajes con la cámara, aún cuando las preguntas de ésta fueran sordas, la confusión deliberada película-documental, que da a entender la inexistencia de polaridades marcadas entre realidad y ficción, o la música fuera de ritmo, es decir, desacompasada respecto al movimiento espacial que se produce en la escena visual.

[693] Esta idea rige, de alguna manera, la filmografía de Vertov y en general de la escuela de cine soviética. El cine era concebido como acción revolucionaria en cuanto que nos convocaba a cambiar de foco, a descentralo, a desplazarlo. Nos permitía un cambio ético desde la base, desde la estética, desde el cambio en nuestros modos de percibir. Solo una revolución estética o, lo que es lo mismo, realizada desde la base, podría ser una revolución. Sin un cambio real de perspectiva no es posible sino el mero reformismo, la compasión o la beneficencia.

enmascarar verdades ocultas sino en probar, como hace el actor, diferentes personajes. Interpretar, entonces, a partir de lo expuesto, no puede implicar consagrarse al análisis de signos en el sentido de búsqueda de su referencia o significación originaria, a partir de la reintroducción de tales signos en la envoltura contextual de un sujeto substancial. Interpretar no puede ser más descifrar discursos, dándoles un sentido unitario, sino jugarlos, repetirlos extrayendo su diferencia. Se trata de diversificar el yo hasta que se produzca una implosión de las identidades fijas en favor de un nomadismo que nos permita desarrollar distintos papeles, interpretar una diversidad enorme de roles, que nos impida, en consecuencia, un exceso de apego a ninguno de ellos. De este modo alcanzaríamos un máximo de "objetividad": "*El bergsonismo nos proponía lo siguiente:* una percepción será subjetiva cuando las imágenes varíen con respecto a una imagen central y privilegiada; una percepción será objetiva, tal como es en las cosas, cuando todas las imágenes varíen unas con respecto a las otras, sobre todas sus caras y en todas sus partes *(...) Porque, cuanto más sea puesto en movimiento el propio centro privilegiado, más tenderá hacia un sistema acentrado en que las imágenes variarán unas con respecto a otras y tenderán a coincidir con las acciones recíprocas y las vibraciones de una pura* materia"[694]. En este nomadismo encontraríamos la disposición colectiva de enunciación, esencial para una ontología política. Frente a la identificación, aparece la imitación selectiva. Interpretar no es analizar. Es actuar-pensar. Es poner en juego guiones heterogéneos hasta que den como fruto un máximo de brillatez, un máximo de utilidad o, también, un máximo de absurdo: "*Se trata de un drama en la medida en que el enfermo, al mismo tiempo, organiza un espacio, agita un espacio y expresa en este espacio una Idea del inconsciente. Una cólera es una dramatización que pone en escena a los sujetos larvarios (...) Trágico, cómico, son todavía categorías de la representación. Habría, además, un vínculo fundamental entre la dramatización y un cierto mundo del terror, que puede comportar el máximo de bufonería, de grotesco*"[695]. El arte de interpretar nos permite ponernos a la altura de la vida e, incluso, intensificarla, a partir del juego de perspectivas: "*Bajo esta potencia de lo falso todas las imágenes se vuelven tópicos, bien sea porque se muestra su torpeza, bien porque se denuncia su aparente perfección*"[696]. Interpretar es, pues, dramatizar[697].

Así, la interpretación estaría más cerca de la dramatización y menos de la hermenéutica tradicional, lo cual nos permite salir, con más brío, del tiempo edípico, concebido a imagen del mito de un sujeto que, siendo ya de alguna manera, se da nacimiento a sí mismo, a partir de la introyección de un pasado que lo engendra históricamente o, mejor, historicistamente. Salir del tiempo edípico pasa, necesariamente, por la deconstrucción (que no la destrucción) del sujeto. Esto implica la tarea de establecer su génesis a fin de romper con un origen mítico del mismo.

¿Qué es el tiempo edípico? Podemos decir que el tiempo edípico es el tiempo de la autoconciencia que ha olvidado el olvido que la hace posible, es el tiempo de la autoconciencia siempre que ésta se pone a sí misma como principio, es el tiempo de la duración[698]. La autoconciencia (o lo que es lo mismo: la conquista de la fase del espejo en Lacan, la salida de la sensación oceánica en Freud, la subjetivación a partir de la alienación-objetivación en Hegel, o incluso, el pliegue en Deleuze) supone la constitución de un adentro y un afuera, aparentemente bien delimitados. La autoconciencia es, sobre todo, la demarcación, el bautizo de una frontera que en el psicoanálisis va a implicar la sensación de carencia, la sensación de que mi yo se constituye a costa de una expropiación: la conquista del yo autoconsciente coincidiría con la pérdida de todo lo Otro, de toda la inmensidad del Inconsciente, que configura el límite posibilitante del Pensar, no pudiendo él mismo ser pensado[699]. Sin embargo, la conquista de la conciencia no es sino un pliegue del Afuera, del pensamiento del Afuera, es decir, del Inconsciente, en un plano de inmanencia. La disposición de un adentro y un afuera, entreverados en un pliegue, tal y como Deleuze expone en *La imagen-tiempo*, rebasando el antiguo esquema de *Lógica del sentido*, que distinguía caverna-profundidades, significante-alturas y la superficie que los intercomunica, constituye la génesis de la autoconciencia que, atomizada, aislada y bajo el sueño de su propia autonomía, provoca la aparición de lo Otro como amenaza. Así lo vemos en el cine de Kubrick (sobre todo en La o*disea del espacio*, *Teléfono Rojo* y *El resplandor*): "*Si Kubrick renueva el tema del viaje iniciático, es porque todo viaje en el mundo es una exploración del cerebro (...) Pero si el cálculo falla, si el ordenador se trastorna, es porque el cerebro no es un sistema razonable más de lo que el mundo es un sistema racional. La identidad del mundo y el cerebro, el autómata, no forma un todo sino más bien un límite, una membrana que pone en contacto un afuera y un adentro, los hace presentes el uno al otro, los confronta o los afronta. El adentro es la psicología, el pasado, la involución, toda una psicología de las profundidades que mina el cerebro. El afuera es la cosmología de las galaxias, el futuro, la evolución, todo un sobrenatural que hace explotar al mundo. Las dos fuerzas son fuerzas de muerte que se abrazan, se intercambian y en última instancia se tornan indiscernibles*"[700]. De este modo, la conquista de la autoconciecia inicia el viaje psicótico del miedo a la muerte y de la insistencia del yo, para lo cual se hace necesario que el Otro no exista. Comienza el miedo a la invasión del Afuera que amaneza con descomponernos, que amenaza con deconstruir el pequeño rizo del pensamiento reflexivo. El

[694] G. Deleuze: *L´Image-Mouvement. op.cit.* p. 111 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. op.cit.* p. 116).

[695] G. Deleuze: "La méthode de dramatisation" en *L´île déserte*. Ed. Minuit, Paris, 2002. p. 151.

[696] G. Deleuze: *L´Image-Mouvement. op.cit.* p. 288 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. op.cit.* p. 297).

[697] G. Deleuze: *L´Image-Mouvement. op.cit.* p. 289/ p. 298: "*En Godard hallaríamos fórmulas que expresan el problema: si las imágenes se han vuelto tópicos, en el interior y en el exterior, ¿cómo desprender de todos esos tópicos una Imagen, "justamente una imagen", una imagen mental autónoma? Del conjunto de tópicos* debe *brotar una imagen... ¿Con qué política y qué consecuencias? ¿Qué cosa es una imagen que no sería un tópico? ¿Dónde termina el tópico y dónde empieza la imagen?*".

[698] Cfr. Ver las referencias hechas a Bergson en relación a este asunto de la conciencia como pliegue de un Afuera espiritual intensivo en G. Deleuze: *L´Image-Mouvement. op.cit.* pp. 20, 33, 86 y 89-90 (pp. 24, 34, 86 y 89 en la versión castelana).

[699] G. Deleuze: *Cinéma 2. L´image-temps. op.cit.* p. 218-220 (p. 224-226 en la versión castellana).

[700] G. Deleuze: *Cinéma 2. L´image-temps. op.cit.* p. 268 (*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. op.cit.* p. 272-273).

nacimiento de la autoconciencia lleva, en el extremo de su desarrollo, un apego narcisista a partir del cual, preferiremos la pequeñez de nuestra conciencia personal que la inmensidad del Inconsciente impersonal, bajo el olvido de que la primera no es sino la captura finita de la infinitud del segundo, que coincide con algo así como una "prehistoria de la conciencia":"*Ya no creemos en un todo como interioridad del pensamiento, abierto inclusive, creemos en una fuerza del afuera que penetra, nos agarra y atrae el adentro hacia sí*"[701]. Digamos que el camino hacia la "perfección" de la autoconciencia es lo mismo que el camino hacia su fallo, hacia su imperfección, puesto que la intensificación de la autoconciencia constituye un viaje paranoico: "*El cerebro es ahora nuestro problema o nuestra enfermedad, nuestra pasión, antes que nuestro dominio, nuestra solución o decisión*"[702]. Una de las escenas cinematográficas que, con más atino y sensibilidad, teatralizan esta disociación es la muerte de Hal 9000 en *La odisea del espacio*. No podemos dejar de sentir una enorme sacudida emocional a través de esta escena, del patetismo con el que esa gran autoconciencia se resiste a la muerte. La resistencia de Hal a la muerte es la que desencadena el recuerdo edípico, la evocación del padre que le dio origen, la canción de cuna con la que comenzó su existencia en el plano del tiempo cronológico. Así, podemos entender la equivalencia entre el tiempo edípico, el tiempo cronológico, el tiempo de la autoconciencia y la duración. Toda la película narra el viaje de la autoconciencia, el patetismo de la humanización del mundo, la copertenencia entre el desarrollo de la autoconciencia hacia el sueño de su autonomía, a partir de la mano-herramienta, y la violencia contra lo que, desde entonces, representa el exterior, lo Otro. En *La odisea del espacio* encontramos esta trama por duplicado: primero en la escena del inicio de la humanidad, en la que el primer acto de la autoconciencia es la guerra contra la otra tribu, y después en el ocaso de Hal, que comienza con su miedo hacia la tripulación, constituyente de un peligro interno que procede del Afuera. El miedo de la autoconciencia es el miedo a la muerte, a la invasión definitiva del Afuera. Este miedo conduce a la maquinación de distintas estrategias psicóticas: la introyección melancólica, operación mediante la cual se intenta que el Afuera pase a formar parte de la lógica y de la estructura del adentro (así lo vemos en *El resplandor*: el Hotel Overlook trata de instrumentar a Jack; y en *La naranja mecánica*: el aparato del Estado trata de instrumentar la violencia "inocente" de Alex); la profilaxis paranoica, que funciona mediante la lógica del ataque preventivo en nombre de la supervivencia (así lo vemos en *Teléfono rojo* y en *La odisea del espacio*, que muestra la dialéctica de la sospecha entre Hal y sus tripulantes); la trituración decodificadora esquizofrénica, que procede al consumo desesperado de todo lo que habita el exterior y a la producción compulsiva para conjurarlo: comer-descomponer-expulsar. Las dos primeras estrategias corresponden al espíritu dialéctico que trata de evitar la muerte de la autoconciencia, bajo la idea de que el yo se constituye más bien contra lo Otro (espejo). La siguiente, que ya no es una estrategia en sentido riguroso, tiene un carácter más trágico porque se corresponde con el momento de la inevitabilidad de la

[701] *Ibid.* 276 (p. 280 en traducción castellana).
[702] *Ibid.* p. 275 (p. 280).





muerte, de la experiencia de la muerte, en la que la descomposición del exterior arrastra consigo la propia implosión del interior. Esto ocurre bajo la idea de que el yo se constituye más bien por, y no contra, el exterior (pliegue). En la historia de la autoconciencia, el Afuera, lo Otro, lo que no soy yo, lo que no se sitúa dentro de mi control, coincide con la amenaza de la muerte. Sin embargo, la enseñanza final de *La odisea del espacio* es que la muerte es aquello que devuelve al Inconsciente, al punto cero de toda vida, de todo nacimiento, a la condición de posibilidad del macrobebé oceánico: "*Al final de* La odisea del espacio, *es en una cuarta dimensión donde la esfera del feto y la esfera de la Tierra tienen la posibilidad de entrar en una nueva relación inconmensurable, desconocida, que convertiría a la muerte en una nueva vida*"[703].En este punto encontramos el sentido de la filosofía de Heráclito ("la divinidad (eternidad) es un niño que juega") y del Eterno Retorno de Nietzsche, de la tragedia de lo apolineo-dionisiaco, en la que lo que se repite es la Diferencia y en la que la Diferencia es la eterna experiencia de la muerte como punto cero: "*Es una elección que no se define por lo que elige, sino por su potencia de poder volver a empezar a cada instante, de recomenzarse a sí misma y de confirmarse así por sí misma, volviendo a poner en juego cada vez todo lo que está en juego*"[704]. Solo en el Eterno Retorno está la promesa de lo verdaderamente nuevo: hacia atrás, hacia la inconsciencia previa, limitante y posibilitante de la autoconciencia, encontramos el futuro, el recomenzar, la asunción inocente de la muerte, el no pensar en la muerte, el no temerla. Solo así se reconquista la vitalidad: solo así logramos salir del tiempo cronológico-lineal-edípico, para alcanzar el tiempo extático, el tiempo de la Diferencia ontológica, el tiempo de la "indiferencia" del Ser.

Si para hablar de la inmanencia, enfoque al que tratamos de ser fieles, insistimos en la Diferencia ontológica, es para no caer en la trampa de una supuesta inmanencia monista, que, por ello, ya no sería tal. Si consideráramos un Ser o una Substancia homogénea de la cual se fueran desprendiendo distintas determinaciones que conformarían diferencias-entes, la diferencia sería un resultado y la inmanencia quedaría traicionada puesto que nos estaríamos implicando en una cronología, de la cual, la homogeneidad sería el origen y las diferencias los puntos de llegada presentistas. Así, el Ser sería preexistente y en esa medida, transcendente. En cambio, si hablamos del Ser o de la Substancia como Diferencia, es decir, como diferencia de las diferencias o, lo que es lo mismo, como diferencial, entonces ya no se trata de un Ser que preexiste sino que subsiste: "*... el plano de inmanencia es el movimiento (...) que se establece entre las partes de cada sistema y de un sistema al otro, que los atraviesa a todos, los agita y los somete a la condición que les impide ser absolutamente cerrados*"[705]. Podemos, también, hablar de inmanencia, afirmando, con Deleuze, que un mundo originario no surge sino en el fondo de los medios determinados, del mismo modo que no podemos inducir una pulsión más que de los sentimientos y conductas en los que se expresan,

[703] Ibid. 268 (p. 273).
[704] G. Deleuze: *L'Image-Mouvement. op.cit.* p. 162 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. op.cit.* p. 168).
[705] Ibid. 87 (p. 91).

aunque no queden, por ellos, agotadas. Aún podemos decirlo de otra manera: el Inconsciente no es algo dado sino algo que debe hacerse. Se hace en las operaciones deconstructivas, mediante las que escapamos del pensamiento representativo gracias a una fragmentación. El mundo originario es fragmentario e informe pero no es "alegal", sino que tiene su ley. Es "*el conjunto que lo reúne todo, no en una organización sino que hace converger todas las partes en un inmenso campo de basuras o en una ciénaga, y todas las pulsiones en una gran pulsión de muerte*"[706]; "*El mundo originario no existe con independencia del medio histórico y geográfico que le sirve de médium (...) Por eso las pulsiones están extraídas de los comportamientos reales que circulan en un medio determinado, de las pasiones, sentimientos y emociones que los hombres reales experimentan en ese medio (...) A la vez: el mundo originario no existe ni opera sino en el fondo de un medio real, y no vale sino por su inmanencia a este medio cuya violencia y crueldad él revela; pero, además, el medio no se presenta como real más que en su inmanencia al mundo originario, tiene el estatuto de un medio "derivado" que recibe del mundo originario una temporalidad como destino*"[707]. Así es como Deleuze recupera el sentido de la pulsión de muerte en la línea de Bataille, como tendencia ontológica, como experiencia de la continuidad impersonal.

Entendamos, de nuevo, la problemática de la autoconciencia, la subjetividad, y el tiempo edípico, a partir de la monadología leibniziana relatada por Deleuze, en *El pliegue*, como el último intento de reconstruir la Razón clásica, intento que, a su vez, invierte el platonismo a su manera y abre la línea de fuga que nos permitirá reconocer la necesidad de un Inconsciente irreductible, como límite posibilitante de una conciencia que no puede más que permanecer agujereada y semi-invadida si no quiere autodestruirse paranoicamente. De esta forma, la muerte de la Razón clásica, se convierte, precisamente, en el único modo de la supervivencia de la conciencia, de una conciencia, eso sí, que ya no podrá imponerse como absoluta, gracias a lo cual, la contracción que la constituye conservará la potencia virtual del despliegue, conservando, así también, la elasticidad que la revitaliza a cada paso.

Tal y como Deleuze explica a Leibniz, en la filosofía de éste, un cuerpo está constituido por un pliegue, hecho, a su vez, de pliegues, que guardan cierta cohesión entre ellos, de tal modo que un cuerpo es infinitesimal, en cuanto que su unidad más pequeña, el pliegue y no el punto, complica al cuerpo hasta el infinito. Por ello, la cualidad fundamental de todo cuerpo es un cierto grado de elasticidad. Un cuerpo da cuenta de una fuerza compresiva sobre la materia, fuerza que le imprime un carácter temporal. El despliegue no sería una operación contraria ya que supone la persecución del pliegue hasta otro pliegue, como si se tratase de un abanico. La muerte sería un repliegue en el germen. El elemento genético ideal del pliegue y, por ello, de cada cuerpo, es la inflexión, siendo el "punto" de inflexión un punto elástico que confiere variabilidad infinitesimal a la curvatura del pliegue, haciendo que la superficie del

[706] *Ibid.* 174 (p. 180).
[707] Ibid. p. 175 (p. 181).





cuerpo no sea precisa, ya que la función que la define cambia según cambian sus variables. Para "hablar" de ella necesitamos un cálculo diferencial que nos revele la Diferencia de las diferencias. Esa Diferencia sería la ley de los pliegues, la ley del mundo. Si miramos la curva desde la concavidad que describe, ésta será tangente en una infinidad de puntos, a una infinidad de curvas. Esa infinidad de puntos describe el despliegue del objeto, que denominaremos *objetil*. Si trazamos las perpendiculares a las tanjentes en la concavidad, éstas se encontrarán en un "punto" que no es estrictamente un punto sino un foco lineal que representa la variación. Ese foco es un punto de vista sobre una variación. Ese foco no es un sujeto sino la condición bajo la cual un sujeto capta una variación. Al sujeto que se instala en ese punto de vista, lo denominamos *superjeto*. Las distancias entre los distintos puntos de vista, forman el continuo, establecido en virtud de la diferencia: "*El extraordinario mundo leibniziano nos presenta un continuo ideal. Esta continuidad, según Leibniz, no se define en absoluto por la homogeneidad sino por la coexistencia de todas las variaciones de relaciones diferenciales y de las distribuciones de singularidades que les corresponden. El estado de este mundo se expresa bien en la imagen del rumor del océano, del molino de agua, del desvanecimeinto e incluso de la embriaguez, que dan testimonio de un fondo dionisiaco gruñidor bajo esta filosofía aparentemente apolínea*"[708]. Podemos decir que el *objetil* está envuelto en la variación y la variación en el punto de vista, en el cual se instala un *superjeto*: el alma, sin la cual un punto de vista no sería tal. Así se define, dice Deleuze, el perspectivismo barroco. Hemos pasado del pliegue al envolvimiento y de la inflexión a la inclusión (condicionada por el cierre), que es, para Leiniz, la causa final del pliegue o, mejor dicho, la causa final virtual del pliegue, que se actualiza en una envoltura, en el alma. Lo que el alma capta desde el punto de vista es la inflexión que define al pliegue, el cual, solo existe actualmente en el alma. Leibniz llama mónada al alma como punto metafísico. El alma, es efecto o resultado eficiente del mundo, es decir, de la serie convergente de todas las series, de la serie infinita de las inflexiones, del pliegue que va hasta el infinito y, a la vez, es causa final del mundo, en la medida en que éste solo se actualiza en ella: cada mónada es un modo en el que se expresa finitamente el mundo infinito; cada mónada es un punto de vista que actualiza el mundo, que es virtual. La mónada está cerrada pero está cerrada desde el Afuera, en el que se encuentra la ley que determina su interioridad, una interioridad siempre en curso, si tenemos en cuenta la variabilidad de la inflexión (juego de contracción-extensión) y, por tanto, de lo incluido en el punto de vista (juego de velamiento-desvelamiento coextensivo del Ser). De ahí que la mónada encierra el mundo pero no la razón del mismo, que es exterior: es el acorde entre los distintos puntos de vista. Podemos notar las resonancias entre Leibniz y el atomismo y el bergsonismo a menudo expuesto por Deleuze: "*Un átomo, por ejemplo, percibe infinitamente más que nosotros mismos, y en última instancia percibe el universo entero, desde el punto del que parten las acciones que se ejercen sobre él hasta aquel al que llegan las reacciones que él emite*"[709]; "*Si el mundo se curva*

[708] G. Deleuze: "La méthode de dramatisation" en *L´île déserte. op.cit.* p. 142.
[709] G. Deleuze: *L´Image-Mouvement. op.cit.* p. 94 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. op.cit.* pp. 97-98).

*alrededor del centro perceptivo, lo hace ya desde el punto de vista de la acción, de la que la percepción es inseparable (...) La distancia es precisamente un radio que va de la periferia al centro: percibiendo las cosas allí donde están, yo capto la "acción virtual" que ejercen sobre mí, al mismo tiempo que la "acción posible" que ejerzo yo sobre ellas, para unirme a ellas o para escaparles, disminuyendo o aumentando la distancia*[710]. Se trata del segundo aspecto material de la subjetividad (el primer momento es la sustracción de lo que no le interesa a la percepción, de acuedo con las necesidades y el tercero es la percepción de sí mismo) y lo que ocupa el intervalo, sin llenarlo ni colmarlo, es la afección, que surge en el sujeto. En la perspectiva barroca de Leibniz, el cuerpo es un pliegue cerrado, que linda con el Afuera por una membrana receptiva, sensorial, y en cuyo interior se puede formar una especie de habitación cerrada que es el alma razonable, que traduce en conceptos las sensaciones, los estímulos que convergen en las distintas zonas de la membrana, estando, sin embargo, totalmente desconectada de los emisores de dichos estímulos. Los conceptos, que presiden, virtualmente, la individuación, la gestación de la mónada, están formados por predicados-acontecimiento y no por generalidades ni atributos, ya que el individuo se constituye en torno a la convergencia o concentración de ciertas singularidades locales preindividuales: "*...el predicado es acontecimiento y aparece en el sujeto como cambio de percepción: el acontecimiento es voluntario cuando se puede asignar un motivo como razón del cambio de percepción*"[711]. Así, cada individuo, cada mónada, expresa claramente la región determinada de sus singularidades constituyentes y cómo éstas se prolongan en todas las direcciones hasta las singularidades de las demás. También expresa, aunque obscuramente, el mundo entero, el mundo que es, un mundo incomposible con otros mundos cuyas mónadas estuvieran constituidas por singularidades no convergentes con las de éste[712]. El Barroco cambia el binomio materia-forma por el binomio materia-fuerza, que da lugar a la textura, la cual presenta la manera de plegarse una materia y, por ello, el conjunto de sus variaciones intensivas, dentro de una concepción muscular de la materia. Lo que diferencia a Leibniz del inmanentismo de Spinoza es la idea de que las fuerzas primitivas son las del alma. Sin ambargo, debemos entender que Leibniz trataba, conscientemente, de evitar el panteísmo y salvaguardar la figura del Dios racional. No obstante, Leibniz invierte el platonismo al decir que no hay dos mundos y decía que no hay dos mundos al afirmar que no se puede saber dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible[713]. No se puede saber porque el límite entre ambos siempre está en referencia a otra cosa, a un nivel de observación que puede ir desde lo molar hasta lo molecular; porque lo que hace de inteligible aquí, hace de sensible allí, porque cada cuerpo, cada pliegue que define un foco variable en el que de instala al alma, la mónada, está constituido por cuerpos, por pliegues que definen focos en los que se instalan, a su vez, almas, mónadas. Por eso Deleuze explica que la filosofía leibniziana habla de mónadas dominadas y de mónadas dominantes, que son las que en cada caso y respecto a cada nivel, constituyen la constancia del vínculo. Según Deleuze, el Barroco solo podía ser transicional en el viaje de la Razón hacia su muerte. Constituye el capítulo de la psicosis de la Razón, en el que se trata de reconstruir su carácter teológico clásico[714], ya a penas sostenible, de modo esquizofrénico, con la aparición de miles de mónadas, de yoes autómatas, cada uno de los cuales refleja el mundo entero[715]. Así, en cada alma cosquillea una multitud: "*Debemos partir de todas las pequeñas inclinaciones que pliegan nuestra alma en todos los sentidos, a cada instante, bajo la acción de mil "pequeños resortes""*"[716]. Leibniz también invierte a Descartes ya que el yo deja de ser una entidad inmóvil para ser un movimiento haciéndose, que incluye "todo lo que hago" en este momento, lo que me ha empujado a hacerlo y todo lo que se derivará de ello, hasta el infinito[717]. Cada acto es libre en la medida en que expresa la totalidad del alma en el presente: expresa la potencia (capacidad para ampliar el punto de vista, la región claramente expresada) en acto (identificación de los límites de dicha capacidad con el yo fundamental, con la mónada dominante). Decíamos antes que cada mónada expresa el mundo. De esta forma, podemos decir que cada mónada es el resultado de una mirada de Dios. Si la capacidad para ampliar el punto de vista se extendiera al máximo, la mónada alcanzaría la beatitud. Todo esto no deja de recordarnos a Spinoza. Incluso podríamos decir que el panteísmo del que trata de escapar Leibniz no le impide, con o contra su voluntad, establecer cierto plano de inmanencia puesto que ni el mundo existe fuera de las mónadas más que virtualmente, ni los aumentos progresivos de la conciencia hacia la beatitud, conjuran el quehacer inconsciente que, por el contrario, constituye la base perceptiva molecular de la percepción molar: "*...esas pequeñas percepciones oscuras, confusas, componen nuestras macropercepciones, nuestras apercepciones conscientes, claras y distintas: nunca se produciría una percepción consciente si no integrase un conjunto infinito de pequeñas percepciones que desequilibran la macropercepción precedente y preparan la siguiente*"[718]. Más adelante leemos: "*...Leibniz parte de lo oscuro; pues lo claro sale de lo oscuro por un proceso genético. Por otra parte, lo claro está inmerso en lo oscuro y no cesa de estar inmerso en ello*"[719]. Así: "*...para Leibniz, la determinación recíproca de las diferenciales no remite a un entendimiento divino, sino a las pequeñas percepciones como representantes del mundo en el yo finito (la relación con el entendimiento infinito deriva de ahí, y no a la inversa)*"[720]. De este modo, recobramos el juego de ocultación-desocultación, de cosmos-caos, de sentido-sinsentido, que Deleuze reivindicaba en *Lógica del sentido*. A Leibniz solo le faltaría anular el carácter esencialmente cerrado de las mónadas para entender la eventual clausura de éstas como formando parte de

[710] *Ibid.* 95 (p. 99).
[711] G. Deleuze: *Le pli. Leibiz et le baroque.* Les Éditions de Minuit. Paris, 1988. p. 94 (*El pliegue. Leibniz y el Barroco.* Ed. Paidós, Barcelona, 1989. p. 94).
[712] *Ibid.* pp. 84-85 (pp. 85-86 en la versión castellana).
[713] *Ibid.* p. 89 (p. 89 en la versión castellana).
[714] *Ibid.* p. 111-112 (p. 108 en la versión castellana).
[715] *Ibid.* p. 91 y 93 (p. 91 y 93 en la versión castellana).
[716] *Ibid.* p. 94.
[717] G. Deleuze: *Le pli. Leibiz et le baroque. op.cit.* p. 95 (p. 95 en la versión castellana).
[718] *Ibid.* p. 115 (p. 113 en edición castellana).
[719] *Ibid.* 120 (p. 117).
[720] *Ibid.* 119 (p. 116).

procesos de captura y asumir el carácter positivo del caos, la mezcla de los incomposibles, en lugar de entenderlo únicamente como el reverso de la debida filtración perceptiva de la mónada. Sin embargo, la obra de Leibniz ya permite pensar correctamente la superficie (el Afuera de la propia interioridad), la necesaria coextensividad entre lo que se presenta y lo que se retira, entre las conquistas de la conciencia y el Inconsciente: "*Si los mecanismo diferenciales de nuestras percepciones claras se bloquean, entonces las pequeñas percepciones fuerzan la selección e invaden la conciencia (...) Ahora bien, cuando nuestras percepciones claras se vuelven a formar, todavía trazan un pliegue que ahora separa la conciencia y el inconsciente, que une los pequeños fragmentos de superficie en una gran superficie, que modera las velocidades, y rechaza todo tipo de pequeñas percepciones para hacer con las otras el sólido tejido de la apercepción...*"[721]). La gran autoconciencia de Hal en *La odisea del espacio* muestra lo que ocurriría si todo deviniera consciente en un gran cerebro-mundo que realizara la escatología hegeliana: cada pequeña percepción, cada cosa que ocurre en cada una de las pequeñas máquinas que constituyen a Hal, deviene consciente para éste, convirtiéndolo en el conjunto de todas las percepciones posibles y provocando, por ello, un aturdimiento autodestructivo, incapaz de crear ya nada nuevo. No debemos olvidar que, en todo caso, cada mónada expresa el mundo, pero desde su propio punto de vista, de modo local, desde una zona particular. Fuera de las mónadas, el mundo solo existe virtualmente, de manera que, dicho nietzscheanamente, solo hay interpretaciones, solo hay miradas parciales, personajes que dicen y muestran el mundo de formas distintas. No queremos dejar pasar la ocasión de mostrar, una vez más, la no reconocida deuda de Deleuze con Heidegger. La concepción del sujeto como punto de llegada construido en el borde de una perspectiva o punto de vista y como posibilitado por el deseo, no teniendo éste nada que ver con la carencia, puesto que el sujeto al igual que cada cosa ente tiene una cierta completud o como veremos en Spinoza, es todo lo que puede ser en cada momento, debiendose dicha plenitud, en parte, a que cada cosa ente es un modo, una manifestación, del Ser, es una concepción que ya Heidegger hubiera leído también en Leibniz. Nos detendremos a explicarlo en tanto que entendemos que dar cuenta suficiente de la genealogía de la posición deleuzeana, requiere dar el mayor número de cuentas posible sobre cómo entender al sujeto trabajado por el deseo y a éste libre de carencias, a pesar de la diferencia ontológica. Ello es tan importante en la medida en que el propio Lacan quiso estar haciéndose con Heidegger al afirmar que el sujeto de deseo está instituido a partir de la falta, de la carencia que lo impulsaría hacia la aspiración al Ser. Que Lacan y Heidegger no andan en los mismos caminos ya lo mostrábamos con lo apuntes referidos al hecho de que el Ser de Heidegger es un primer principio pero uno puramente ontológico no confundido con la Ley humana ni, por ello, con un Falo disputado por los individuos humanos en una carrera por el poder. Sin embargo, con la recepción que Heidegger hace de Leibniz se nos presenta de nuevo la ocasión de advertir esta lejanía y de desvincular a Heidegger de Lacan para verlo, más perfectamente, en la filsofía deleuzeana, si bien habitualmente ocultado. En

[721] *Ibid.* p. 124 (p. 120).





el escrito "Del último curso de Masburgo", del año 1928, Heidegger explica cómo Leibniz afirmaba que la substancia es mónada, queriendo con ello decir que es unidad y singularidad. Cada ente es una mónada en cuanto que es singular. Las mónadas, así, no son lo que es unido sino lo que da unidad. Ser ente singular es ser mónada y ello implica estar dotado de fuerza, de impulso o como diría Spinoza y, con él, Deleuze, de deseo. Este deseo es una entelequia en sentido positivo en tanto que es una capacidad y no una acción realizada y separable. A este deseo, Leibniz, explica Heidegger, lo hubiera denominado *vis activa*. El propio Heidegger lo llamará *impulso*, es decir, lo que no necesita un estímulo previo y lo que es, asimismo, productivo: "*No es ni una predisposición ni un proceso, sino el estar contenido (uno mismo), el poner el interés en uno mismo (...), el interesarse por sí mismo*"[722]. Así, el impulso que caracteriza a la mónada es un deseo productivo, un *conatus*. Las mónadas, no por ser singulares, son carentes: "*pues las mónadas tienen en sí una cierta perfección", llevan consigo, en cierto modo, una completitud, en la medida en que toda mónada, como mostraremos, ya lleva consigo su positivo, de tal modo que ésta es ya, al menos como posibilidad, el propio universo*"[723]. La unidad de la mónada no se deriva de una agrupación sino que proporciona unidad por adelantado y esa unidad se da en el impulso, en el deseo constitutivo y constituyente. En cuanto unificadora, la mónada posee cierta multiplicidad en sí misma y su impulso tiene que llevar consigo algo múltiple, algo múltiple con lo que podemos referirnos a su capacidad de transformación: "*Hasta cierto punto, el impulso tiene que llevar dentro de sí la multiplicidad y hacer que nazca en su propio impulsar*"[724]. Como veíamos en Spinoza y en Deleuze, el deseo singulariza, funciona como principio de individuación y, al mismo tiempo, es promesa de lo nuevo, produce diversidad. Lo que unifica constituye cierto plano de consistencia que puede tender a la organización: "*... tiene que ser ya de antemano algo que capta y abarca todo en su entorno, de tal modo que toda multiplicidad se multiplica ya siempre en dicho abarcar todo el entorno. En cuanto tal elemento que capta por adelantado todo su entorno, lo unificador es previamente predominante, es substantia prae-eminens...*"[725]. Hemos de tener en cuenta, no obstante, que aunque esta unidad esté pensada en Leibniz por analogía a lo que llamamos "yo", se extrapola a todo ente singular, de tal modo que el Ser se interpreta en analogía con el alma. Todo ente podría decir "yo" y, de no ser así, lo podríamos decir por ellos, sin que esta diferencia sea esencial. En cualquier caso, nosotros tenemos idea del Ser o pre-comprensión del mismo en la medida en que somos entes y "sentimos" el Ser atravesándonos. Esto no significa, a diferencia de la comprensión cartesiana, que podamos obtener la idea del Ser remitiéndolo a nosotros mismos[726]. La utilización del yo en Leibniz parece más pedagógica que fundante. De este modo, Heidegger nos ayuda a salir de la comprensión de la monadología leibniziana como antropomorfismo. Dice Heidegger, como Deleuze, que, en Leibniz, la mónada no es

[722] M. Heidegger: *Hitos. op.cit.* p. 77.
[723] *Ibid.* p. 79.
[724] *Ibid.* p. 86.
[725] *Ibid.* p. 85.
[726] *Ibid.* p. 83.

alma sino que el alma es una modificación de la mónada[727]. La mónada, decíamos, se singulariza por el deseo que la habita y este deseo es un impulso a "poner delante" y a transformar en ese poner delante. Así, el sujeto no queda delimitado por su forma (geométrica) sino que, en cierto modo, se extiende hasta donde se extiende su potencia. De ahí, las dificultades para dilucidar ontológicamente al sujeto. El impulso, es decir, el deseo, es unificador al tiempo que es en sí mismo multiplicidad. Esto se entiende si explicitamos por qué el deseo reúne: reúne en tanto que implica perspectiva, es decir, una captación por adelantado de todo su entorno[728]. Así, el deseo o como diría Nietzsche, la voluntad de poder, es punto de vista y en ese punto de vista se genera un sujeto, que podremos entender adecuadamente y tal como quiere Deleuze, como punto de llegada: "*En este punto de vista (...) prácticamente se capta con los ojos todo el universo pero de tal modo que hasta cierto punto se quiebra en él, de acuerdo con el grado del impulsar de una mónada, es decir, de acuerdo con su posibilidad de unificarse a sí misma en su multiplicidad*"[729]. De aquí no se deduce que toda mónada sea autoconsciente por cuanto existen grados en este desvelarse a sí misma, grados que irían hasta la absoluta ceguera. Lo que toda mónada posee es una cierta autoapertura aunque sea en muy pequeño grado. Cuando Leibniz dice que la mónada es creada quiere decir, según Heidegger, que es finita. Implica un punto de vista finito pero anticipa todo un universo que se manifiesta a su través y del cual depende. Es finita, entenderá Heidegger en Leibniz, pero no carente: "*En toda mónada reside potencialmente la totalidad del universo. Por lo tanto, la singularización que tiene efecto en el impulso es siempre esencialmente una singularización de un ente que pertenece monádicamente al mundo. Las mónadas no son piezas aisladas que sólo dan lugar al universo mediante su suma. Cada mónada, en cuanto impulso con un carácter definido, es siempre ella misma y a su modo el universo. El impulso es simpre un impulso re-presentador, que representa siempre el mundo desde un punto de vista. Toda mónada es un pequeño mundo, un microcosmos. Este último término sigue sin captar lo esencial en la medida en que toda mónada es el universo porque, al impulsar, representa siempre en su unidad la* totalidad del mundo, *aunque no consiga captarla de forma total. Toda mónada es siempre, según su grado de vigilancia, una historia del mundo que presenta al mundo. Por eso, hasta cierto punto el universo se encuentra multiplicado tantas veces como mónadas haya...*"[730]. Cada mónada (es decir, cada ente) debe ser, por tanto, diversa respecto de los demás ya que son en sí mismas el propio principio de la diversidad y funcionan cada una como espejos de todo lo demás, concentrando así un mundo. La capacidad de la mónada , del ente, para reflejar el mundo no es un mero reproducir sino un auténtico producir, un impulsar hacia nuevas posibilidades: "*En su posesión anticipada de un universo en un punto de vista, que es el único lugar desde donde es posible divisar lo múltiple, el reflejar es* simple"[731]. Hasta aquí, hemos querido alumbrar esa constelación

[727] *Ibid.* p. 85.
[728] *Ibid.* p. 87.
[729] *Ibid.* p. 89.
[730] *Ibid.* p. 90.
[731] *Ibid.* p. 91.





del pensar que conformarían los genios de Spinoza, Leibniz, Heidegger y Deleuze en su mutua pertenencia.

* * *

Volviendo a Deleuze, el método de dramatización supone una inversión del platonismo y del pensamiento representativo, al que pertenece el tiempo edípico, en cuanto que habrá que pasar de la pregunta aporética por la esencia metafísica (¿qué?) a la pregunta por la idea accidental, por la idea en el sentido de sistema de relaciones diferenciales y repartición de puntos singulares (¿quién?, ¿cuánto?, ¿dónde?, ¿cómo?..), es decir, a la pregunta estética, a la pregunta por las dinámicas espacio-temporales que expresan ideas, constituyendo un escenario dramático intensivo en el que se actualizan, en el que se diferencian: "*Estos dinamismos suponen siempre un campo en el que se producen, fuera del cual no se producirían. Este campo es intensivo, es decir, implica una distribución en profundidad de diferencias de intensidad*"[732]. La idea en sí misma, en su virtualidad, ya es diferencial, pero, a través de las especificaciones espacio-temporales, en su actualización, es diferenciada, en el sentido de individuada. Así, las diferencias de intensidad entran en comunicación, dándose la condición de posibilidad de la experimentación: "*La Idea en sí misma, o la cosa en Idea, no está, a su vez, diferenciada, puesto que le faltan las cualidades y las partes necesarias. Pero ella está plena y completamente diferenciada puesto que dispone de relaciones que se actualizarán sin parecido en las cualidades y partes*"[733]. Las dinámicas espacio-temporales no se dan de modo absoluto sin un sujeto pero el sujeto que les corresponde es solo un sujeto esbozado, larvario, un sujeto de experimentación. El sujeto del pensamiento filosófico tampoco puede ser sino éste: "*... el pensamiento, considerado como dinamismo propio del sistema filosófico, es, quizás, a su vez, uno de esos movimientos terribles inconciliables con un sujeto formado, cualificado y compuesto como el del* cogito *en la representación*"[734]. La idea es distinta y obscura: es dionisiaca. Pertenece al Inconsciente como diferencial. Esto no significa que esté indeterminada sino que sus distintas actualizaciones conceptuales conscientes nunca la agotan. Las actualizaciones suponen el esfuerzo trágico apolíneo de reconciliar consciente e Inconsciente, pero siempre hay algo que se retira. Como decíamos con anterioridad, Inconsciente y conciencia no pueden superponerse totalmente. Las dinámicas estéticas constituyen un encuentro de líneas abstractas que forman un drama que corresponde a un concepto y dirige la especificación y la división. El drama es la condición de posibilidad de cualquier tipo de representación, siendo, entonces, primario respecto a ella[735]: "*... bajo la representación siempre está la Idea y su fondo distinto obscuro, un drama bajo todo logos*""[736]. En definitiva, la dramatización se define como: "*...los dinamismos, las determinaciones espacio-temporales*

[732] G. Deleuze: "La méthode de dramatisation" en *L´île déserte. op.cit.* p. 135.
[733] *Ibid.* p. 140.
[734] *Ibid.* p. 136.
[735] *Ibid.* p. 137.
[736] *Ibid.* p. 144.

*dinámicas precualitativas y preextensivas teniendo "lugar" en sistemas intensivos donde se reparten las diferencias en profundidad, teniendo por "pacientes" sujetos-esbozos, teniendo por función actualizar Ideas*"[737]. El drama organiza un espacio en el que expresa una idea del Inconsciente poniendo en escena sujetos larvarios. Es el Inconsciente, y no el hombre, el que maquina, el que dramatiza, el que produce, aunque, en virtud de la inmanencia que no queremos dejar de invocar, el Inconsciente debe ser, a su vez, producido a partir de las necesarias operaciones deconstructivas que permitan hallar, tras la actualidad de los sentimientos, de los intereses y, en general, de la vida propia de la conciencia, la virtualidad inagotable e insistente de un mundo genético del pensamiento[738]. Es importante señalar una y otra vez que el sujeto no dramatiza sino que, en todo caso, es dramatizado a partir del cruce entre líneas ideales en virtud del cual se efectúa, es decir, se coloca en un punto de vista, desde el cual puede trazar ciertas representaciones. La dramatización coincide con un aspecto del Eterno Retorno porque desprende una potencia de repetición selectiva. La buena repetición es la que franquea los límites y dona la posibilidad del recomenzar, gracias a un instante creador del tiempo.

El método de la dramatización a nivel de una deconstrucción del sujeto, permite des-rostrificar, es decir, fragmentar y visibilizar las funciones del rostro-máscara, a saber: "*...es individuante (distingue o caracteriza a cada cual), socializante (manifiesta un rol social), relacional o comunicante (asegura no sólo la comunicación entre dos personas, sino también, para una misma persona, el acuerdo interior entre su carácter y su rol)*"[739]. En este punto, la dramatización labora en favor de la mostración genética del sujeto, desbaratando el idealismo constituyente de personajes míticos, el mito del origen que subyace a tal formación y, situando, en su lugar, el proceso de subjetivación y el carácter producido del sujeto como punto de llegada. Todo ello contribuye, al mismo tiempo, a la eliminación del transcendentalismo idealista y a la enmarcación de la conveniente heteronomía óntico-subjetiva, dentro de su desvío hacia lo abierto: "*Se sale del teatro para alcanzar la vida, pero se sale imperceptiblemente al hilo del agua corriente, es decir, del tiempo*"[740]. El método de dramatización en este ámbito supone dejar atrás el teatro de los roles para entrar en el gestus, que "*es el desarrollo de las actitudes mismas y, con este carácter, opera una teatralización directa de los cuerpos, a menudo muy discreta...*"[741]; "*El gesto es necesariamente social y político, de acuerdo con lo que exigía Brecht, pero también es otra cosa necesariamente (...) Es biovital, metafísico,*

[737] *Ibid.* p. 151.

[738] G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps. op.cit.* p. 164/170: "*Si los sentimientos son edades del mundo, el pensamiento es el tiempo no cronológico que les corresponde. Si los sentimientos son capas de pasado, el pensamiento, el cerebro, es el conjunto de las relaciones no localizables entre todas esas capas, la continuidad que las enrolla y las desenrrolla como otros tantos lóbulos, impidiéndoles deternerse o coagularse en una posición de muerte*".

[739] G. Deleuze: *L'Image-Mouvement. op.cit.* p. 141 (*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. op.cit.* p. 146-147).

[740] G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps. op.cit.* p. 117 (*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. op.cit.* p. 122).

[741] *Ibid.* p. 250 (p. 255).





*estético*"[742]; es "*el orden o la ordenación del tiempo, la simultaneidad de sus puntas, la coexistencia de sus capas*"[743]. Esta operación implica la asunción de otro tiempo que no es el tiempo edípico. Un tiempo tal es un tiempo directamente presentado, un tiempo primario respecto del tiempo característico de la narración lineal, del relato, de la unidad de sentido, de la confesión. Un tiempo tal es un tiempo en el que se inscribe el movimiento, un tiempo abierto pero en cuya interioridad vivimos (y no al revés). Por ello, necesitamos volver a referirnos a la Memoria no psicológica, ya que ésta es la que mostraría el tiempo no edípico, no cronológico, no consciente y no ligado, por ello, a la subjetividad espiritual de la imagen-recuerdo[744]. El recuerdo, entiende Deleuze, en su ajuste de cuentas con el psicoanálisis, no tiene al pasado por correlato, sino que es en el mismo presente que elaboramos el recuerdo del mismo. Durante la propia vivencia, trazamos paralelamente una versión de la misma a modo de diario (de diario que espera ser leído), de explicación, de exposición para un otro[745]. Esto no solo explicaría fenómenos como el *deja-vú*, sino también esa sensación de desdoblamiento que procede de nuestros intentos por controlar y racionalizar aquello que nos está ocurriendo y que se presenta a modo de autointerrogatorio o juicio velado ("¿Lo estoy pasando bien?, ¿me estoy divirtiendo?, esta velada, ¿está siendo un éxito o, es, por el contrario, una pérdida de tiempo?, ¿debería estar en otro lugar?, ¡oh, no, he de disfrutar del momento!...."). Se trata de la crónica de nuestra propia vida. El problema es que mientras atendemos compulsivamente a nuestra labor de cronistas, se oculta (se nos oculta) otra dimensión, propia de la Vida no orgánica o, mejor dicho, no organizada, que es la dimensión del tiempo extático que subyace, imperceptiblemente, en el Inconsciente no apresado en la mítica unidad lineal del sentido común. El recuerdo, labor de una memoria psicológica, no alcanza recorrido alguno del Tiempo, sino tan solo de la duración: "*Mankiewicz lo comprendió profundamente: jamás podría la memoria evocar y contar el pasado si no se hubiera constituido ya en el momento en el que el pasado era todavía presente, y por tanto con una finalidad futura. Precisamente por eso es una conducta: sólo en el presente nos construimos una memoria, y lo hacemos para servirnos de ella en el futuro, cuando el presente sea pasado*"[746]. Desde ahora, caminaremos a partir de dos conclusiones: 1) El tiempo lineal cronológico es una construcción de la subjetividad consciente, es decir, de los sentimientos y de los intereses, dentro de los cuales tiene protagonismo la propia preservación de la conciencia, garantizada por

[742] Ibid. p. 253 (p. 258).

[743] Ibid. 254 (p. 259).

[744] Cfr. Sobre la imagen-recuerdo, correspondiente a lo que Bergson denomina reconocimiento atento, en tanto que diferente del reconocimiento automático-perceptivo, ofrece Deleuze una dedicada explicación en el chapitre 3: "Du souvenir aux rêves" en G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps. op.cit.* pp. 62-66 (capítulo 3: "Del recuerdo a los sueños" en *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. op.cit.*, especialmente entre las pp. 67-72).

[745] Cfr. Inversamente, sobre el período de latencia freudiano como modo de explicar la incomprensión, para el adulto blanco, civilizado y normal, de determinados procesos ver F. Guattari: *L'inconscient machinique. op.cit.* pp. 188-190.

[746] G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps. op.cit.* p. 72 (*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. op.cit.* p. 77).

el olvido de sus elementos genéticos y lanzada a la gran tarea de la adaptación social; 2) La biografía, condicionada desde el plano de tal tiempo lineal cronológico, es, a su vez, esencialmente edípica, desde el momento en que la niñez se ve continuamente taponada y obstaculizada por el requerimiento confesional paterno o paternalista del Poder directo o mediado por transmisores familiares o pseudofamiliares, que, a cada paso, incitan al niño a ahogar la propia experimentación vital (que pasaría por lo que más adelante, en posteriores capítulos, abordaremos como intensidades denominadas "Nombres de la Historia"), en favor de la construcción de un relato del tiempo vivido que la autoridad paterna pueda validar (pasando así a camuflarse los Nombres de la Historia en lo que conocemos, desde la recepción de Lacan por parte de Foucault, como "Nombres del Padre")[747]. Estamos hablando, en definitiva, de la absorción de la vida por parte del significante, de un significante familiarista: "*Edipo, los fantasmas, el sueño, todo eso, lejos de ser verdaderas producciones del inconsciente, son los torniquetes, los taponamientos de las líneas de fuga del inconsciente*"[748]; 3) La constitución del propio tiempo cronológico, basada en la formación de un relato del pasado hecho en el momento en el que era presente, pone en evidencia su carácter secundario respecto a un tiempo ontológico, total, en el que se abre paso y en el que se sumerge alternativa y simultáneamente: "*... como el pasado no se constituye después del presente que él ha sido sino al mismo tiempo, es preciso que el tiempo se desdoble a cada instante en presente y pasado, diferentes uno y otro por naturaleza o, lo que es equivalente, es preciso que desdoble al presente en dos direcciones heterogéneas, una que se lanza hacia el futuro y otra que cae en el pasado*"[749].

Una Memoria ontológica o, lo que le es equivalente y Bergson denominaría "recuerdo puro", constituye una imagen virtual cuyo estatuto de existencia es la subsistencia en y tras cada actualización perceptiva, de acuerdo a una inmanencia co-productiva en la que virtual y actual permanecen diferentes pero, no por ello, exactamente discernibles, como ya sugería la filosofía leibniziana: "*... no hay virtual que no se torne actual en relación con lo actual, mientras éste se torna virtual por esta misma relación: son un revés y un derecho perfectamente reversibles*"[750]. Este continuarse de una cara (ontológica) en otra (óntica), espiralmente, es lo que define aquello que Deleuze llama "imagen-cristal", en la que ambas caras se revierten y se translucen mutuamente: "*... la coalescencia de una imagen actual y* su *imagen virtual, la indiscernibilidad de las dos imágenes distintas*"[751]. La Memoria ontológica es el Inconsciente o como expresaba Heidegger aquello donde todo se resguada para otro levante.

En este apartado hemos intentado mostrar la diferencia entre el modo de interpretación analítico que propone Freud y el modo de interpretación dramático que

[747] G. Deleuze: "Schizophrénie et société" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 25.
[748] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Ed. Cactus, Buenos Aires, 2006. p. 74.
[749] G. Deleuze: *Cinéma 2. L'image-temps. op.cit.* pp. 108-109 (*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. op.cit.* p. 115).
[750] Ibid. p. 94 (p. 99).
[751] *Ibid.* p. 166-167 (p. 173).





propondría Deleuze. La interpretación analítica supone una tarea de traducción. Así, el conocimiento quedaría baremado por las posibilidades de reducción de lo que se presenta a las representaciones previas de la realidad. La invitación sería a traducir el Inconsciente, entendiendo que el Inconsciente es el receptáculo en el que se inserta el saber simbólico acumulado en la historia de la humanidad y que se transporta en la herencia filogenética. Este tipo de interpretación analítica implica, por tanto, la creencia en un origen y un desarrollo del Inconsciente y en un origen y un desarrollo del sujeto que los repetiría. La interpretación analítica permite, por tanto, el establecimiento de una línea temporal que la conciencia interpretadora llenará de sentido tapando las lagunas con sus propias reconstrucciones. Es de esta forma como se inventa la apariencia de progreso. El progreso es una dotación de sentido unidireccional a un conjunto de hechos, en principio desvinculados que adquieren una apariencia en continuidad desde el punto de vista de un interés particular del presente. Este tipo de trazado es el que establece el psicoanálisis cada vez que divide el tiempo en preedípico, edípico y postedípico e impone ese relato selectivo a la memoria del paciente.

El modo de interpretación dramático supone una tarea de multiplicación de las perspectivas de acuerdo a una responsabilidad genealógica que tenga en cuenta las líneas que se cruzan en los procesos de subjetivación. Así, el conocimiento de cifraría en las posibilidades de deconstruir y construir los distintos modos de experimentar, de sentir la realidad. La invitación sería a señalar y producir el Inconsciente mediante procesos deconstructivos de las configuraciones estratificadas que nos rodean y en las que vivimos. La invitación sería a fortalecer el nomadismo del deseo a partir de revoluciones estéticas. Estas revoluciones son posibles desde la consideración de un Inconsciente Ontológico que no tiene origen puesto que su tiempo no es el de la linealidad edípica sino el tiempo de la eternidad. Plantear un origen para un Inconsciente entendido como Pensar del Ser, implicaría violar la condición parmenídea ya que se estaría afirmando que el Ser tuvo un comienzo antes del cual era la nada o que el Ser y el Pensar no se co-pertenecen y, por tanto, habría sido el ser humano u otro ente el que lo hubiera generado *ex nihilo*, haciéndolo después corresponder con el darse del Ser que previamente no tendría ley y, en esa medida, no acontecería de ninguna manera, con lo que volveríamos a la hipótesis de la nada. Así, tendremos que concluir con que no hay un origen del Inconsciente ni, por tanto, un origen absoluto del sujeto sino como modo o pliegue de ese Inconsciente Ontológico del que hablamos. La subjetividad, como hemos visto, puede ser fluida o puede quedar atrapada, extrasujetada, por ciertos roles o por lo que hemos dado en llamar "personajes míticos". Cuando esto ocurre, el sujeto no sabe responder sino de modo uniforme, es decir, sin capacidad para transformarse. Esto constituiría la impotencia de un cuerpo ya agotado, de un cuerpo en el que el Inconsciente productivo y relacional ha quedado totalmente sujetado. Si en la interpretación analítica se trata de ligar toda la producción deseante a representaciones fijas a partir de las cuales tome un sentido "fuerte" y estable, en la interpretación dramática se trata de liberar el deseo permitiéndole probar otros canales, otros medios que explorar, otros personajes desde los que sentir, alcanzando así el modo más "objetivo" de percepción, por ser móvil y descentrado como el propio

devenir del mundo. En este nomadismo podríamos construir nuevos lugares desde los que decir, o sea, nuevos sujetos de enunciación que son siempre colectivos en tanto que se forman en el encuentro, en la composición de cuerpos, a parir de la virtualidad del Inconsciente que circula en lo Social constituyente. Así, la interpretación dramática no consiste en analizar sino en actuar desde diferentes sensibilidades. Puesto que el tiempo edípico es el tiempo lineal en el que trazamos la vida de la conciencia, salir del tiempo edípico pasa por deconstruir al sujeto, es decir, dar cuenta del proceso de producción de la conciencia y de las capturas, si las hubiera, en personajes míticos. Dar cuenta del proceso de producción de la conciencia es señalarlo como pliegue del Inconsciente Ontológico, es decir, de lo que luego aquélla considerará su Afuera. El pliegue del Inconsciente genera una interioridad que, en los términos leibnizianos de Deleuze, comunica con el exterior a través de la membrana superficial, a través de la "piel". Al situarnos en el punto de vista del sentido, olvidamos el sinsentido del que procede, se instaura el miedo a la muerte, a la pérdida de la consciencia y, así, toda invasión del Afuera, toda presentación del Otro, del Inconsciente que nos atraviesa será sentido como una amenaza (que lo es) a nuestra individualidad, a nuestra existencia discreta. Deconstruir el sujeto será, entonces, aflojar las sujeciones, hacerse cargo del sin-fondo del que proviene la conciencia y asumir la muerte de los entes y de los momentos como aquello que permite el nacimiento de lo nuevo, aquello que deja sitio a diferentes actualizaciones de la virtualidad del Inconsciente. La superación del miedo a la muerte implica, como condición de posibilidad, la experiencia de otro tiempo, que no es el edípico-lineal-cronológico sino el eterno-extático, el tiempo del erostismo en Bataille, el tiempo de la despersonalización, el tiempo que no es el tiempo de las mercancías. Estaríamos, así, recuperando el concepto de la pulsión de muerte como adecuado a la vivencia del Eterno Retorno de la Diferencia, del Eterno Retorno del Ser de lo ente. Deconstruir el sujeto consiste en averiguar que no es el sujeto el que genera un punto de vista sino que son los puntos de vista los que generan un sujeto, un alma que encierra un mundo desde una perspectiva. Así, deconstruir el sujeto coincide con el programa nietzscheano de maximizar la diferenciación del yo. Deconstruir el sujeto será dejar ser a las multitudes presubjetivas que nos componen, mediante el nomadismo de las propias subjetividades. Deconstruir el sujeto es dar cuenta del Inconsciente como aquello que coliga todo lo ente y, así, todos los puntos de vista. Volvemos aquí a encontrarnos con ciertos aspectos de la idea que Lévi-Strauss formó del Inconsciente como el conjunto disyuntivo de todas las "herramientas" relacionales y diferenciales con las que habérnoslas con el mundo. Es importante mantener la diferencia ontológica entre Inconsciente y conciencias puesto que solo a partir de lo inconsciente se produce la percepción consciente, la apercepción. Si todo deviniera consciente, realizándose la utopía psicoanalítica, se produciría un colapso autodestructivo y quedaríamos inhabilitados para la selección. Debemos ser fieles al límite puesto que éste, como sabemos, es posibilitante.



# 5. CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN: INCONSCIENTE SUJETADO Y MITOLOGÍAS DEL ORIGEN

## 5.1. EL YO, PERSONAJE FRONTERIZO

Tratamos, en este apartado, el problema del representacionismo en el psicoanálisis, desde la consideración de su anclaje en el platonismo. Según Deleuze, el pensamiento representativo supone la supeditación a algo originario que no se muestra en cuanto tal y que solo lo hace a través de una idea o imagen. Ésta será la manera en la que el psicoanálisis freudiano aborda el estudio del Inconsciente y del deseo, haciendo de ellos, el continente psicológico de los residuos de los procesos represivos y la capacidad para representarse a sí mismo la carencia, respectivamente. No estaría tan clara esta ligazón en lo que se refiere a otros postulados del pensamiento representativo como son el del sentido común entendido como la concordia de las facultades o como lo que asegura el acuerdo entre las mismas. Éste sería el significado del *cogito* cartesiano como fundamento y comienzo de todo el sistema del pensar. No obstante, también es cierto que en Freud aparece una nueva refundación del yo como "masa dominante de representaciones". En Freud, el yo no es presupuesto pero sí está llamado a ser el centro del sujeto. El yo es lo que permite al sujeto, según Freud, no confundir sus procesos internos con la realidad. El acceso directo a la realidad lo reservaría Freud a un sistema autónomo llamado sistema de percepción, propio de la conciencia. La relación del yo freudiano con el individuo es de una importancia privilegiada. El yo no existe desde un principio ni tampoco aparece como el resultado de una diferencia progresiva. No es un lugar de paso para la energía de catexis, sino el lugar de un estancamiento permanente de la misma. Es importante matizar que parte del yo es, para Freud, inconsciente y esto lo constata en la labor clínica al realizarse ésta contra las resistencias inconscientes a la cura. En algunas teorías psicoanalíticas el yo se concibe, ante todo, como un aparato de regulación y de adaptación a la realidad, y su génesis se intenta explicar por medio de procesos de maduración y de aprendizaje. Freud hace más hincapié en la relación del yo con el ello al hablar de su génesis y se acerca a las posiciones deleuzeanas cuando afirma: "*el yo es, ante todo, un yo corporal, no es solamente un ser de superficie, sino que él mismo es la proyección de una superficie (...) El yo deriva, en último término, de sensaciones corporales, principalmente de las que se*

*originan en la superficie del cuerpo. Puede así considerarse como una proyección mental de la superficie del cuerpo...*"[752].

Como decíamos, no observamos, en el pensamiento freudiano, la reproposición del mito de la concordia de las facultades, dado que podemos leer en el mismo Freud, una cierta deconstrucción del mismo. Sin embargo, sí reaparece cierto realismo ingenuo, en el que se formula un mecanismo mediante el cual el sujeto accede a la realidad tal cual ésta es. Estamos hablando de la conciencia psicológica. Desde el punto de vista tópico, el sistema percepción-conciencia freudiano se sitúa en la periferia del aparato psíquico, recibiendo a un tiempo las informaciones del mundo exterior y las provenientes del interior. Desde el punto de vista funcional, el sistema percepción-conciencia se opone a los sistemas de huellas mnésicas que son el inconsciente y el preconsciente, ya que en él no se inscribe ninguna huella duradera de las excitaciones. Aun cuando la teoría psicoanalítica se constituyó rechazando definir el campo del psiquismo por la conciencia, no por ello ha considerado a ésta como un fenómeno inesencial. Freud considera la conciencia como un dato de la experiencia individual, que se ofrece a la intuición inmediata, y no intenta dar una nueva descripción de la misma. No está aquí alejado de las propuestas cartesianas y, sobre todo, continúa en este punto al mismo Husserl. Freud asimila la conciencia a la percepción y el problema más difícil se plantea en cuanto a la percepción de procesos de pensamiento, entendidos como la reminiscencia de recuerdos, el razonamiento y todos los procesos en los que intervienen representaciones. En cualquier caso, nosotros habíamos visto cómo la percepción y la conciencia no se correlacionan desde el punto de vista leibniziano. La percepción consciente o apercepción se produce a partir de una multitud de micropercepciones inconscientes que se corresponden con el carácter fragmentario de lo Real. Freud sostuvo una teoría que hace depender la toma de conciencia de los procesos de pensamiento, de su asociación con "restos verbales": las palabras rememoradas serían un esbozo que permite a la conciencia encontrar un punto de refuerzo a partir del cual proyectar su energía de sobrecatexis de atención. Así, podemos corregir desde el propio psicoanálisis la identificación entre percepción y conciencia. Esta identificación no se sostiene sino entendiendo por percepción, únicamente la percepción molar, que adviene a través del lenguaje. Esta percepción tiene lugar convocada por las palabras. Como decía Heidegger en sus lecciones recogidas en *De la esencia de la verdad*, cuando percibimos, en este sentido, estamos ya percibiendo ideas, no con los ojos del cuerpo sino con los ojos del alma, concibiendo ese alma como entidad relacional, como aquello que se extiende desde el observador hasta las cosas[753]. El aparato perceptivo psíquico comporta, según Freud, dos capas: la externa, que es un protector contra las excitaciones, y otra situada detrás de ésta, que es la superficie receptora de las excitaciones. Así, un mecanismo como el de la represión se concibe, al principio del análisis, como un rechazo intencional, próximo al mecanismo de la atención. Lo reprimido primariamente, entendemos nosotros, siguiendo a Heidegger, es aquello que no es convocado por la idea, aquello que no es llamado por el lenguaje. Es, desde el punto de vista leibniziano, lo propio de los procesos primarios, lo que pertenece al Inconsciente como forcluído o como inadvertido o como impensado.

[752] S. Freud: *El yo y el ello. op.cit.* p. 20.

[753] Mª C. López habla en este mismo sentido respecto a las enseñanzas de Merleau-Ponty: "*Siguiendo a Husserl, sostiene que el significado lingüístico se origina en la articulación perceptiva de los objetos, pero acaba comprendiendo la percepción de manera análoga a la estructura lingüística, como un fenómeno que supone ya algún grado de interpretación, en tanto que siempre percibimos una cosa* como algo" (Mª. C. López: "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad" en *Paradojas de la interculturalidad. op.cit.* pp. 37-38).





Volviendo a la caracterización del pensamiento representativo, presentamos un tercer rasgo que se basa en el modelo del reconocimiento, subyacente en la representación clásica de la razón: conocer sería siempre reconocer. Deleuze retoma los análisis de Nietzsche sobre la sumisión a un modelo de verdad basado en el reconocimiento de los valores establecidos. Aquí podemos situar el problema freudiano del principio de realidad: ¿se trata de prudencia o se trata de sometimiento? Este asunto lo tratamos en un próximo apartado, así como el papel del fundamento en la noción platónica de participación. La búsqueda de un fundamento originario es otro de los pilares del pensamiento representativo.

En Freud, el yo está llamado a ser el centro, en forma de aparato regulador y adaptativo. El yo es la proyección de una superficie. Es, visto desde la perspectiva deleuzenana de *Lógica del sentido*, lo que se constituye en las sublimaciones, es decir, en la genitalización sexual y en el pensamiento entendido como proyección de una superficie metafísica. En *Lógica del sentido*, Deleuze hablaba desde la perspectiva de la conquista del sentido, desde el punto de vista del niño que nace a las superficies. En *El Anti Edipo*, sin embargo, valora desde la hipóstasis del yo en el adulto, desde su excesivo arraigo y, así, desde la necesidad de aflojarlo. En Freud se conserva la idea cartesiana de que el yo se da a la intuición inmediata, mientras que en Deleuze, el yo tiene claramente un carácter mediador y mediatizado y es el producto de un relato. El yo está regido, según Freud, por el principio de realidad. Lo que aquí ponemos en duda, junto con Marcuse y Deleuze, es el carácter de eso que se llama, en psicoanálisis, realidad. Marcuse entendía que en ese principio de realidad había mucho de principio de producción capitalista. En esta misma línea lo advertía Bataille, para el que lo que se ha venido llamando racionalidad sería un modo de actuar en el mundo destinado a la acumulación y a la rentabilidad. Para Bataille, el mundo racional es el mundo del trabajo y el tiempo pautado por sus ritmos. Este mundo tiene siempre el carácter de medio y nunca de fin en sí mismo ya que solo la dimensión del deseo encierra causas finales en este sentido. Si recordamos la teoría del conocimiento de Nietzsche y su perspectivismo, no se nos hace difícil extraer que lo que damos por realidad o por razón no es más que una interpretación que ha resultado triunfante, es decir, que se ha impuesto sobre las demás a partir de la lucha entre voluntades de poder. Deleuze también desconfía de ese principio de realidad en tanto que no es la ley que rige lo Real. Para Deleuze, el Inconsciente es esa ley en el sentido de *logos* heraclíteo. La realidad es humeana, es fragmentaria. Responde más bien al sinsentido del Inconsciente, al mundo pulsional del ello. El principio de realidad será el de un realismo ingenuo o el de una sobreadaptación. Ciertamente, Freud nunca negó el carácter social de ese

principio de realidad pero, entonces, éste no ordena sino de acuerdo a la moralidad vigente. Cualquier teoría revolucionaria lo pondría, por ello, en cuestión. Si el yo organiza las pulsiones de acuerdo a los mandatos de la moralidad propia de la cultura de referencia, alojada en el interior del individuo en forma de super-yo, la disidencia con respecto de ese constructo cultural será la disidencia respecto del propio yo. De ahí que Deleuze insista en la necesidad de traicionarse. Lo que está proponiéndo no es la disolución o aniquilación total de este personaje fronterizo sino la experiencia de su diversificación, experiencia que nos permitiría advertir su carácter construido y la posibilidad de crear desde el sinsentido, sentidos nuevos.

## 5.2. EL CONCEPTO DE "REPRESENTACIÓN" EN FREUD

Para abordar el concepto de "representación" en el psicoanálisis freudiano vamos a partir de una cita del propio pensador: "*sabemos que el primer paso para obtener el dominio intelectual de lo que nos rodea es descubrir las generalizaciones, reglas y leyes que ponen orden en el caos. Al hacer esto simplificamos el mundo de los fenómenos; pero no podemos evitar falsificarlos, especialmente si nos ocupamos en procesos de desarrollo y de cambio*"[754]. Encontramos aquí reunidos dos polos de pensamiento: uno que refiere a la necesidad de la representación, y otro que, no obstante, nos previene, informándonos sobre la irremediable falsificación del mundo que supone. Para Freud la representación constituye, especialmente, la reproducción de una percepción anterior. Asimismo, se contrapone la representación al afecto, siguiendo cada uno de estos elementos diferente destino en los procesos psíquicos. Por ejemplo, en la neurosis obsesiva, la cantidad de afecto se ha desplazado desde la representación patógena ligada al acontecimiento traumatizante a otra representación que el sujeto considera insignificante. La separación entre el afecto y la representación está en el principio de la represión, y así, podemos decir que la representación es reprimida, mientras que el afecto es suprimido. Freud habla de "representaciones inconscientes", pasando a segundo plano un aspecto esencial en la filosofía clásica, que sería el de representarse subjetivamente un objeto. Psicoanalíticamente, la representación pondría más bien el acento en aquello que, del objeto, viene a inscribirse en los sistemas mnémicos. Volvemos a insistir en que Freud no concibe la memoria como un simple receptáculo de imágenes, sino que habla de sistemas mnémicos, a partir de los cuales se reduce el recuerdo a diferentes series asociativas y se designa con el nombre de "huella mnémica", más que una débil impresión que guarda una relación de similitud con el objeto, un signo siempre coordinado con otros y que no va ligado a una determinada cualidad sensorial. En Freud, "representación" se equipara al concepto de "significante", según la perpectiva lacaniana. Distingue representaciones de cosa de representaciones de palabra. Las primeras caracterizan el sistema inconsciente y se hallan en una relación más inmediata con la cosa, que pasa, no obstante, por una carga de deseo. Cuando Freud busca, en el extremo de las asociaciones, la representación inconsciente, lo que

[754] S. Freud: "Análisis terminable e interminable" en op.cit. *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, p. 98.





persigue es el punto en el que el objeto es inseparable de sus huellas, y por tanto, significado y significante, la cosa y la palabra, se hacen idénticos. Hemos de señalar que no aparece en el pensamiento freudiano una representación totalmente pura, desprovista de catexis. La representación se distingue de la huella mnémica en que aquélla reaviva ésta, que no es en sí misma más que la inscripción del acontecimiento. La representación de cosa no debe entenderse como un análogo mental del conjunto de la cosa, sino que ésta se halla presente en diferentes sistemas asociativos en atención a uno u otro de sus aspectos. Las representaciones de palabra se introducen en una concepción que enlaza la verbalización y la toma de conciencia. Así, en Freud la representación constituye la reproducción de una percepción anterior. La represión separa la representación del afecto. La representación puede reprimirse pero no suprimirse. Para Freud tienen especial importancia las representaciones inconscientes, las que quedan enredadas en series asociativas de la memoria y que solo se actualizan en ejercicios de libre asociación. Las representaciones se dan dentro de un sistema de signos, dentro de un entramado en el que unas toman sentido en relación a otras. Por ello, Lacan utiliza el término "significante" en lugar de "representación".

En nuestro caso, queremos hacer hincapié en que el espléndido redescubrimiento del Inconsciente por parte de Freud, que podía haber supuesto una línea de fuga respecto al psicologismo de la identidad, se ve limitado por la individualización del Inconsciente, que conduce a Freud a un intento de traducción del mismo que impide considerarlo límite ontológico posibilitante. La tarea psicoanalítica principal pasó a ser la representación del Inconsciente o su reducción a un sistema de significantes[755]. Si entendemos Inconsciente tal y como lo hemos tratado nosotros, recogiendo el pensamiento presocrático como línea seguida por Deleuze y, haciéndolo sinónimo del *logos* de Heráclito, ese trabajo de representación se nos hace contradictorio por cuanto el *logos* sería aquello a partir de lo cual pensamos todo lo demás pero, como primer principio, permanece, él mismo, indemostrable. El Inconsciente, que suponía precisamente una instancia, que por su propio carácter huye siempre de la representación y la desafía constantemente, a partir de la producción de simulacros, es capturado por Freud y castrado así en su vocación productiva, para convertirse en un teatro de la repetición.

Si bien Deleuze acompaña en gran parte al psicoanálisis, en sus estudios de *Lógica del sentido*, en los que se recoge el concepto de "fantasma" de Freud como concepto a explotar, con *El Anti Edipo* irá separándose cada vez más, con el fin de pasar de un inconsciente psicológico a un Inconsciente Ontológico, más afín a la Memoria que al recuerdo. No podemos dejar de afirmar, sin embargo, que en *Lógica del sentido* prepara las bases para este giro, ya que se pide como condición de la validez del psicoanálisis, el tratamiento exclusivo del fantasma, y así también del origen de la reminiscencia, como acontecimiento, como efecto evanescente e improductivo y nunca como princi-

[755] Cfr. En F. Guattari: *L'inconscient machinique*. Ed. Recherches. Paris, 1979. p. 7, el pensador francés arranca la escritura de este libro preguntándose si el inconsciente tiene todavía algo que decirnos. Afirma que durante mucho tiempo se creyó que sus mensajes podían ser descifrados pero que los resultados no han sido muy buenos. Ver también p. 219.

pio causal, abriendo una puerta al fundamento, a cambio de que éste no sea mítico y que sea visto como punto de llegada y no como punto de partida. Asimismo, el primer principio ontológico, el Inconsciente, no es ni palabra ni cosa y no admite, por ello, representación. Tampoco podemos decir, como Lacan, que el Inconsciente sea el lugar de un significante primordial denominado Falo, puesto que éste tiene, en el psicoanalista francés, connotaciones sociológicas de poder y el Inconsciente como principio ontológico, no se impone sociológica o políticamente sino en el devenir-sofista de Platón, ya que es precisamente aquello que coliga todos los puntos de vista y los hace posibles diferencialmente. Aspirar al Inconsciente no es aspirar al poder establecido sino señalar la virtualidad de lo Social que lo amenaza.

## 5.3. ELABORACIÓN ONÍRICA E INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA: SIMBOLISMO Y REPRESENTACIÓN

Aún con el peligro de ser excesivamente detallistas, expongamos el descubrimiento del Inconsciente y su temprana captura en los trabajos más extensos de Freud, referidos a los actos fallidos y a los sueños y a su representación-interpretación. Observamos luego, en el siguiente apartado, cómo se podrían subsumir las "ideas latentes" y las "manifestaciones" en la serialización deleuzeana, que nos abre el camino para entender el fantasma como acontecimiento en *Lógica del sentido*,

La primera cuestión de la que parte el psicoanálisis freudiano es la de una crítica de la conciencia, y por tanto, la de una crítica a aquellos planteamientos, ya sean provenientes de la psiquiatría, ya lo sean de sistemas filosóficos, que pretenden desarrollar esquemas o explicaciones acerca del funcionamiento psíquico, mental o espiritual, tomando como principio regidor algo así como la conciencia, la subjetividad yoica o incluso la conducta. Este principio, cualquiera que sea el nombre que queramos ponerle, aparece sobre todo con dos características que permitían hacerlo funcionar fácilmente como sujeto y como objeto.

En primer lugar se mostraba accesible, cuanto menos, accesible a sí mismo. Y por tanto, comunicable, alienable y así, objetivable. De ello hablaremos un poco más adelante al tratar una tradición que arranca sobre todo de Descartes y alcanza puntos álgidos en la fenomenología. Desde perspectivas más cientificistas, como puedan ser los planteamientos del conductismo, mucho más mecanicista, el estudio de tal entidad se comenzaría desde sus manifestaciones externas, es decir, desde el comportamiento, cosa que además de objetivable, se dejaba reducir a la medición, cumpliendo de tal forma los requisitos demandados por el positivismo científico. La psique sería algo prácticamente fungible.

Freud niega el tratamiento trascendental del yo que aparece en pensadores enmarcados en una especie de idealismo subjetivo, en el que es tratado como unidad originaria que constituye el resto del mundo. Freud deshace este esquema y apuesta por un proceso constituyente casi inverso, proporcionando una dimensión más social





del yo. Rastreemos brevemente los antecedentes del problema del yo en la concepción transcendental. Quizás la duda metódica cartesiana y la *epoché* fenomenológica de Husserl sean los antecedentes históricos más inmediatos. El cógito cartesiano como substancia pensante sería una mónada sola y aislada, parte del yo empírico y singular en el nivel psicológico. A partir de aquí se convierte en problema decisivo, ya no solo el del yo propio sino el del otro (que creemos, está íntimamente relacionado), en este caso para recuperar la comunicación. Así, en el caso de Descartes, esto se resolvía por la utilización del lenguaje para declarar nuestros pensamientos (instrumento universal de la razón) en un razonamiento por analogía[756]. Ya en Husserl se advierte que la decisión de dudar supone la idea de lo verdadero y cabe preguntarse si lo verdadero será formado por el intercambio de opiniones. Así, la fenomenología husserliana trata de fundamentar la objetividad en la intersubjetividad monadológica[757]. Mediante la *epoché*, la atención del investigador se desplaza de la realidad del mundo a los fenómenos con los que éste se presenta a la conciencia, siendo la conciencia un residuo fenomenológico en forma de espectador desinteresado dado que sería lo propio de la intencionalidad no hacer de la conciencia una parte del mundo ni del mundo una parte de la conciencia. En Husserl, la conciencia es una "corriente de creencias" y la intencionalidad del carácter de las mismas. Refuta el solipsismo mostrando que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución del mundo. Utiliza dos fenómenos para resolver el problema del otro. Son la apresentación y el apareamiento que, basándose en la analogía, suponen fenómenos mediante los cuales advertimos la semejanza en un espacio de mutuo requerimiento.

Freud, por su parte, no negará las teorías de Husserl en cuanto a la cuestión de la conciencia y afirmará también que ser consciente es un término descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. Lo que sí negará es que la conciencia sea, en contenido, equivalente al total de la vida psíquica del ser humano, y que constituya por completo su personalidad íntegra. Así como Husserl trataba únicamente de la conciencia para hablar del espíritu humano, Freud solo le dará el valor de estado transitorio, que es latente en el intervalo, es decir, capaz de conciencia (preconsciente). Freud toma como punto de partida la teoría de la represión y afirma que la conciencia o el yo (primera y segunda tópica, respectivamente), es quien organiza coherentemente los procesos psíquicos, domina el acceso a la motilidad y fiscaliza sus procesos parciales: del yo parten las represiones y el conjunto de elementos excluidos se sitúa enfrente.

En segundo lugar, ese principio subjetivo yoico, aparece como causa de acciones y conductas, y en general, investido con la cualidad del libre albedrío y fuente de motivación o instancia primera portadora de intereses, deseos, ambiciones y querencias (términos todos ellos cuidadosamente confundidos). En toda acción se coloca un su-

[756] M. Beuchot: *Historia de la filosofía del lenguaje*. Ed. FCE. México, 2005. p. 116.

[757] J. C. García Jara: *Finitud, carne e intersubjetividad*. Instituto teológico San Ildefonso. Salamanca, 2007. p. 496.

jeto detrás que dará cuenta de ello y actuará como causa, como principio práctico, capaz de dar realidad a sus representaciones.

Freud advierte aquí la existencia de algo que funcionaría como límite del sistema consciente: los actos aparentemente inintencionados. Dirá que ciertas insuficiencias de nuestro funcionamiento psíquico se demostrarán motivadas por algo desconocido de la conciencia cuando se la somete a psicoanálisis. Con vocación científica y aún cientificista, asegura que el determinismo alcanza más allá de lo que sospechamos[758]. Con esta sentencia tratará de abrir el camino para poner en tela de juicio un fundamento moderno, como es el de la unidad del sujeto. En primer lugar, hace la observación de que no es posible pensar con total libertad, o lo que es lo mismo, con total individualidad, es decir, al margen de todo condicionante. El yo no será más el principio, sino en todo caso, el medio. Continúa diciendo que en lo psíquico no se produce nada arbitrario: no hay algo así como el sujeto y su dejadez, sino que el inconsciente está determinando lo que el consciente habría dejado libre. Si distinguimos entonces la motivación consciente de la inconsciente, se romperá la creencia en la existencia de la voluntad libre o al menos este sentimiento no se extenderá a todas nuestras decisiones motoras. Así, por ejemplo, el supersticioso proyecta al exterior una motivación que Freud buscará en el inconsciente, y en la neurosis, la superstición se ve como originada por impulsos hostiles reprimidos y rechazados hasta el inconsciente, provocando así cosas como la creencia en sueños proféticos, juicios de reconocimiento, etc. Para el psicoanálisis, un síntoma se hace accesible a su labor cuando nuestro interés real respecto a los pensamientos reprimidos se ha debilitado. En *Psicopatología de la vida cotidiana* y en *Introducción al psicoanálisis* comenzará tratando los actos fallidos (interversiones, anticipaciones, ecos fusiones, sustituciones...) como fugas del inconsciente. Serán considerados como fenómenos frecuentemente no patológicos, en los que la excitación, fatiga o distracción, que dispersan la atención, no ofrecen una explicación para todos sus caracteres. Freud observa que aparecen acompañados por fenómenos secundarios aparentemente incomprensibles: se multiplican, encadenan, reemplazan. Parece que lo más frecuente en los casos de actos fallidos orales es que se diga lo contrario de lo que se pretendía decir, apareciendo según Freud, la afinidad entre conceptos contrarios. Se trata de un acto psíquico completo y correcto que sustituye lo que esperábamos. Además, este proceso parece tener resonancias con la producción poética. Su sentido será explicado a partir de la intención a que dicho proceso sirve y a su posición en una serie psíquica: antitético, segundo sentido por contracción o condensación, ningún sentido aparente sino interferencia en la que la intención latente sustituye a la manifiesta o la modifica... Freud dirá que la tendencia se encuentra reprimida y se manifiesta a pesar del sujeto, como resultado de transacciones dinámicas de la vida psíquica por enlace asociativo artificial. Otros actos fallidos se engloban en la que Freud cataloga como olvido de intenciones y actos de término erróneo. Éstos serán tratados como una fuga psíquica ante el displacer ya que la existencia de una tendencia no excluye la contraria y de lo que se trata es de

[758] Cfr. Ver sobre todo S. Freud: *Introducción al psicoanálisis. op.cit.* cap.1: "Introducción".





conocer sus relaciones y sus efectos. El dejar ocurrir actos fallidos correspondería a una tolerancia de lo no codificado por la dimensión moral, que coincide con una alta disposición para el olvido[759].

Posteriormente, se hablará de los sueños como otra forma de fuga cotidiana del inconsciente. En el psicoanálisis, los sueños son manifestaciones de la vida psíquica durante el reposo, considerado como un estado en el que el durmiente no quiere saber nada del mundo exterior, protegiéndose contra las excitaciones y volviendo temporalmente a la existencia intrauterina. Los procesos psicológicos del reposo diferirán de los de la vida despierta, aunque el lenguaje, que según dice Freud, constituye la cristalización de conocimientos acumulados, habla también de sueños diurnos, producto de la imaginación en los que suelen aparecer escenas en las que el egoísmo, la ambición, la necesidad de potencia o deseos eróticos del soñador, hallan satisfacción. También aquí advierte Freud una resonancia con el material poético. Dado que el análisis consistiría en que el propio sujeto resuelva su problema, Freud entiende que el durmiente sabe lo que significa su sueño pero, no sabiendo lo que sabe, cree ignorarlo. Así, el análisis considerará su primera respuesta como explicación. Dado que un sueño tiene multiplicidad de elementos habrá que descomponerlo y para ello se solicita al analizado que se abandone a la libre asociación, conservando una representación inicial[760]. Se supone que el elemento del sueño es sustituto de algo que no conocemos y que el análisis debe revelar: el inconsciente momentáneo. Las reglas a seguir serían las siguientes. En primer lugar no hay que preocuparse del aspecto exterior que un sueño ofrece sino despertar representaciones sustitutivas en derredor de cada elemento sin reflexionar sobre ellas y esperar a que el inconsciente surja espontáneamente. Los obstáculos serían: la excesiva fijación a la representación inicial, perturbando el resultado de la libre asociación con una selección indebida; y que la interpretación se hace contra una resistencia ya que el yo reprime siempre las ideas más importantes y que el contenido manifiesto del sueño es una representación o imagen plástica de las ideas latentes, es decir, es una codificación, de carácter moral, que trata de hacer negociaciones con la censura de las resistencias yoicas. En cambio, los sueños del niño, mucho

[759] Cfr. Este asunto se trata en la obra freudiana siempre que aparece algún tipo de desarrollo o explicación acerca de la instancia psíquica denominada super-yo, así como en lo que se refiere a la identificación y relaciones narcisistas. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en "La aflicción y la melancolía", S. Freud: *El malestar en la cultura y otros ensayos, op.cit.*, donde, como ya sabemos, Freud trata de mostrar la formación originaria del super-yo a partir de la identificación con las figuras paternas, que constituirá el fundamento de la historia personal de las elecciones de objeto. Trasladado a otro ámbito, podemos perseguir el tema en *Psicología de las masas*, especialmente en sus capítulos 6, 7 y 8, en los cuales se trata la instancia del super-yo como "espacio" en el cual se asienta privilegiadamente la sugestión grupal y el instinto gregario, siguiendo los mismos mecanismos psíquicos, es decir, la identificación, la relación narcisista, la melancolía, etc.

[760] Cfr. En *op.cit. L´Anti Oedipe* se apuesta por una ruptura con las asociaciones, ya que éstas suponen una proyección que hace concordar un conjunto cualquiera de partida con un conjunto artificial o memorial de llegada, determinado de antemano, que sería Edipo. Para seguir esta crítica en la que se reprocha a Freud el haber destruido el sueño como delirio, al tratarlo como recuerdo y someterlo a la uniformidad edípica, ver pp. 471-474 (pp. 401-404 en la versión castellana).

menos troquelado que el adulto, suelen ser mucho menos deformados ya que la deformación onírica no sería un carácter originario del sueño. La función del sueño sería la satisfacción del deseo para alejar excitaciones y continuar el reposo. Se da censura del sueño cuando el sueño manifiesto presenta lagunas, atenuaciones y alusiones al "pensamiento verdadero" (discurso del sujeto consciente) o arbitraria agrupación de materiales. Las tendencias que ejerce la censura serían aquellas que el sujeto reconoce como suyas en la vida despierta y con las que se encuentra de acuerdo. Freud acusa un simbolismo onírico, cuyo conocimiento es inconsciente y correspondería a lo que Freud llama supervivencia de las antiguas palabras, siendo este presunto idioma fundamental, el dominio de la neurosis. La elaboración del sueño sería la que transforma el sueño latente en manifiesto y la interpretación persigue el fin contrario. La elaboración secundaria, además ordenaría los materiales conforme a un sentido independiente. Lo mismo ocurriría en la amnesia infantil, que sería una carencia no completa en que quedan impresiones plásticas seleccionadas por condensación y desplazamiento, dando lugar a recuerdos encubridores. El contenido de las impresiones reconstituidas no habría sido nunca olvidado sino que habría pasado al inconsciente y emerge espontáneamente en relación a ciertos sueños. Freud advierte que es un error negar una vida sexual infantil. Los deseos "perversos" tendrían sus raíces en el pasado, en el que sí habrían sido conscientes. Los niños tendrían una "perversidad polimórfica[761]", no siendo el inconsciente de la vida psíquica, otra cosa que la pervivencia de la vida infantil. En las pesadillas, la elaboración onírica no consigue recrear plenamente una realización de deseos y pasa al contenido manifiesto un resto de los efectos dolorosos de las ideas latentes. Otras veces la pesadilla es una realización no encubierta de un deseo reprimido y la angustia funciona como censura. Según Freud, angustia y deseo están próximos en la asociación. Para Freud, tanto la elaboración onírica como el síntoma neurótico son una versión del contenido de deseo en distinta forma expresiva, como un jeroglífico. Pero dada la riqueza del contenido y la pobreza de la expresión nunca podemos agotar la interpretación del sueño porque la labor de condensación es interminable. Hay puntos de convergencia en los que se reúnen muchas ideas latentes por entrañar con respecto a la interpretación una multiplicidad de significaciones. Por ejemplo, la constitución de personas colectivas y mixtas es uno de los principales medios de que se sirve la condensación onírica, cediendo a la tentación de representar plásticamente. La condensación se hace evidente cuando toma por material palabras y nombres, tratadas con frecuencia como si fueran cosas. Los productos verbales del sueño serían muy semejantes a los de la paranoia[762]. Otro proceso de la creación onírica sería el desplazamiento, en el que los elementos que aparecen como componentes esenciales del contenido manifiesto, no lo son en las ideas latentes, e inversamente. La relación de significado está diferentemente centrada. Se crean nuevos valores, transfiriendo y desplazando las intensidades psíquicas de los diversos elementos. A partir de este momento, en el que el psicoanálisis se encuentra trabajando con contenidos sin forma, con intensidades psíquicas, con flujos descodificados, con un lenguaje desterritorializado, con palabras que escapan al discurso y que se convierten en cosas y con cosas que no son cosas sino condensaciones de intensidad, a partir de entonces, una voluntad sobrecodificadora, representativa y significante, demanda unos medios de representación del sueño. En *La interpretación de los sueños* Freud afirma que la labor interpretadora del psicoanalista debe reconstruir la formación del sueño completando su análisis con una síntesis. Freud dice que el sueño no dispone de medios para representar las relaciones lógicas y toma únicamente los contenidos de las ideas latentes, al modo en que lo harían las artes plásticas. La elaboración del sueño indicaría las relaciones lógicas con los siguientes medios. La conjunción aparece en forma de coherencia lógica como simultaneidad o presentación de elementos próximos. El condicional aparece como causación por una sucesión, por ejemplo en la división en un sueño preliminar y otro más extenso ulterior o transformación de una imagen onírica en otra. Es curiosa la observación freudiana que afirma que la disyunción no encuentra representación en el sueño, que suele acoger todos los elementos que la componen despojándolos de su carácter alternativo. Al introducir la alternativa en nuestro relato, lo que significa es la vaguedad de un elemento y la regla interpretativa es unir todos los elementos en conjunción[763]. Las antítesis y contradicciones se reúnen en unidad así como se representa en elemento cualquiera por el deseo del contrario. Tan solo la coincidencia o el contacto aparecen acomodables a los mecanismos de la formación onírica. En las formaciones mixtas de personas o cosas de las que hablábamos anteriormente a propósito de la condensación, se da un desplazamiento de la comunidad a favor de la representabilidad. También sirviría para expresar una comunidad deseada. Además, dice Freud que por el carácter egoísta del sueño, siempre interviene el propio sujeto y cuando en el contenido manifiesto no aparece pero sí una persona extraña, es que se ha ocultado tras ésta por identificación. También a veces ocurriría lo contrario y entonces deberíamos transferir a nosotros algo referente a esa otra persona que nos es común. Freud añade que, frecuentemente, la imposibilidad de realizar algo en el sueño es también expresión de contradicción, y la sensación de parálisis de un conflicto de la voluntad. La sensación de coerción de la voluntad se nos muestra tan próxima a la angustia, que es un impulso libidinoso que parte de lo inconsciente y es coartado por el preconsciente. El proceso de desplazamiento puede también aparecer como una permuta de la expresión verbal de ideas correspondientes, cambiando una abstracta por otra plástica, susceptible de representación y aquella idea cuya expresión hubiera de permanecer invariada ejercería una influencia de distribución y

[761] Cfr. Para seguir este problema ver S. Freud: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Ed. Alianza, Madrid, 1972, especialmente el último capítulo: "La metamorfosis de la pubertad". En *Lógica del sentido*, Vigésimoctava serie: "De la sexualidad", Deleuze trata este asunto aplicándole el método serial.

[762] Cfr. En *op.cit. L'Anti Oedipe*, pp. 289-290 (pp. 251-252 en la versión castellana), los filósofos franceses tratan lo que para ellos constituye la primera crítica generalizada del significante, y la sitúan en la obra de Lyotard, que muestra que en el sueño lo que trabaja no es el significante, sino un figural que hace surgir configuraciones de imágenes que se sirven de las palabras y las hacen correr y las cortan según flujos y puntos no lingüísticos.

[763] G. Deleuze et F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 63/p.59: "*Pues lo que Freud y los primeros analistas descubren es el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos*".

selección sobre las posibilidades de la otra (proceso semejante al que se da en la rima de los poetas). Otra idea a señalar en la concepción freudiana de la elaboración onírica es la de que ésta no puede crear discursos originales, afirmando que la oración onírica procede de discursos recordados existentes entre el material del sueño. El texto sería conservado fielmente o ligeramente desplazada su expresión, permaneciendo invariado pero modificado el sentido, ya que la elaboración del sueño no haría caso del sentido que las palabras poseían en las ideas latentes[764].

Vemos que el simbolismo para Freud es un modo de representación indirecta de una idea. Así, en psicoanálisis sería simbólica toda formación sustitutiva. En un sentido más estricto, se referiría al modo de representación caracterizado por la constancia de la relación entre el símbolo y lo simbolizado inconsciente, comprobándose dicha constancia de un individuo a otro (sueños típicos). El uso lacaniano de la noción de "simbolismo" responde a la relación establecida entre la estructura del inconsciente y la del lenguaje y a mostrar cómo el sujeto humano se inserta en un orden preestablecido, que también es de naturaleza simbólica. El simbolismo designaría así una estructura cuyos elementos funcionan como significantes. Pero también designaría la Ley que fundamenta este orden: "padre simbólico" o "nombre-del-padre". Muchos sostienen que en psicoanálisis, solo se puede hablar de simbolismo en aquellos casos en que lo simbolizado es inconsciente. De hecho, para Freud, el sentido de los símbolos escapa a la conciencia. El problema de cómo el individuo se apropia de los símbolos forjados por la humanidad, condujo a Jung al planteamiento del "inconsciente colectivo". Freud no se definió sobre estas cuestiones pero emitió la hipótesis de una herencia filogenética. Esta hipótesis resulta enriquecida a la luz de la noción de "fantasma" o "fantasías originarias". El fantasma es un guión imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa la realización de un deseo inconsciente[765]. Estamos hablando de imaginación, no como facultad, sino como la actividad creadora que anima un mundo imaginario. Concretamente podemos hablar de fantasmas típicos, que el psicoanálisis reconoce como organizadores de la vida de la fantasía, cualquiera que sea la experiencia personal de los individuos. Sería un patrimonio, como decíamos antes, transmitido filogenéticamente. Se encontrarían de un modo general en los seres humanos aunque no puedan referirse a escenas vividas realmente por el individuo. Se trataría, no obstante, de una realidad psíquica. Para Jung el fantasma no sería sino una escena reconstruida retroactivamente por el sujeto adulto. Freud llega a afirmar la preponderancia de la estructura presubjetiva sobre la experiencia individual. Toda la temática del fantasma se refiere a los orígenes. Como los mitos colectivos, intentan aportar una representación a lo que para el niño aparece como un gran enigma: dramatizan como emergencia lo que al sujeto se le aparece como una realidad que exige

[764] Cfr. Para ampliar la información acerca de la elaboración onírica e interpretación de los sueños se puede acudir a aquellos lugares de la obra freudiana que nos han servido como fuente para volcar esta información. Fundamentalmente lo relativo a los sueños se recoge en Introducción al psicoanálisis. op.cit. Cap. : "Los sueños" y en *La interpretación de los sueños 2. op.cit.*, especialmente capítulos 6 y 7: "Material y fuentes de los sueños" y "La elaboración onírica", respectivamente.

[765] Cfr. Para ampliar información ver S. Freud: *Introducción al psicoanálisis, op.cit.* pp. 308-330.





una explicación: en la escena originaria se representa el origen del sujeto; en el fantasma de seducción, el origen de la sexualidad; en el fantasma de castración, el origen de la diferencia de los sexos... La universalidad de estas estructuras se relaciona con la que Freud reconoce en el Complejo de Edipo, que tiene un carácter estructurante *a priori* y solo luego la realidad contribuye a que esto sea así y se den efectuaciones. Deleuze considera que la estructura edípica y el deseo capturado por ella prediseña el contenido de los sueños porque, en ellos, no sería el Inconsciente puro, ontológico, el que se manifiesta sino ese inconsciente psicológico generado como resto de las operaciones represivas secundarias. Este inconsciente es un inconsciente capturado en el juego Ley-deseo, mediante el cual la prohibición funciona como provocación o canalización del deseo. Según Deleuze, Freud busca a Edipo justo allí donde se lo puede esperar pero ese lugar no es el del Inconsciente sino el de sus divertículos.

## 5.4. EL FANTASMA FREUDIANO: ACONTECIMIENTO EDIPO Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO

En la tarea que sigue clarificamos, en primer lugar, los conceptos de "sentido", dado que algo así es lo que el psicoanalista freudiano busca siempre; "acontecimiento", dado que Deleuze, en *Lógica del sentido*, afirma que éste es el sentido mismo y aceptará muchas de la nociones psicoanalíticas (castración, Edipo...) con tal de que sean tomadas como acontecimientos y no como fundamento original que deba ser rastreado: no habrá que buscarles un sentido porque, como acontecimientos, son en sí mismos sentidos, efectos de sentido; y "fantasma", en cuanto que concepto recibido por Deleuze del propio Freud, ya que el tratamiento de las anteriores nociones, nos lleva irremediablemente a éste. Vemos como Deleuze agencia positivamente el fantasma freudiano como maquinación del Inconsciente y cómo irá poniéndo en duda su génesis en obras posteriores, principalmente a partir de 1972 con la aparición de *El Anti Edipo*, en el que el fantasma dejará de ser una realidad psicológica para ser social, debido a la transposición de figuras: si en principio el fantasma era una producción infantil, ahora será un constructo del padre en tanto que agente social, produciéndose antes, respecto a Edipo, una paranoia social que una neurosis individual.

Así, tratamos de explicar como el sentido, según lo entiende Deleuze proviene del sinsentido siendo un efecto de superficie del mismo. El sentido despierta en la conciencia posibilitado por el sinsentido propio del Inconsciente. El sinsentido aparece ante nosotros en los procesos de deconstrucción y reconstrucción de sentidos, es decir, aparece ante nosotros como "fondo" puesto en juego en las mutaciones de código, en los cambio de relato, en la construcción de nuevos valores. Si la variación en el sentido de los discursos es posible es porque éstos se levantan a partir de un fondo, de una "materia prima" que es el sinsentido del Inconsciente. El sentido viene a ser una interpretación de los estados de cosas o de las relaciones entre las cosas. Según las reflexiones de Deleuze, no puede haber sentidos del Inconsciente sino que el sentido ya es algo formado, un lugar de llegada, una posición de significado. Designación, manifestación y significación presuponen el sentido. El sentido se da de una vez haciendo posibles las demás funciones del lenguaje (en primer lugar, la designación). El sentido

no es una representación, sino que una representación o un significante es un signo que presenta un aspecto del sentido. Inventar interpretaciones es producir sentido. Por ello, el psicoanálisis, tal y como Deleuze lo evalúa en *Lógica del sentido*, valdría como productor de sentido y no como descubridor de hechos pasados. El psicoanálisis contribuye a generar un sentido para el presente más que a mostrar el origen absoluto de lo olvidado. Así, el esquema edípico es un esquema que sirve para aportar sentido, para ordenar, bajo un relato lógico, las vivencias y los afectos del paciente. El psicoanálisis, entonces, no descubriría a Edipo en el origen de la problemática del individuo, sino que lo produciría a fin de que el individuo pueda integrar significativamente sus afectos. Edipo es efecto y no causa. El fantasma, en Freud, era algo así como un sentido del inconsciente. El Deleuze de *Lógica del sentido* afirmará ya que el fantasma es siempre un efecto de sentido. Así, el fantasma edípico es una interpretación, es un esquema bajo el cual una interpretación es posible. De este modo, podríamos entender que el amor por otras mujeres no repite el amor por la madre sino que el amor por la madre halla un sentido en el amor por otras mujeres. El amor por otras mujeres ubica el lugar del amor por la madre dentro de una serie significativa. El Deleuze de *El Anti Edipo* añadirá que el fantasma no es un sentido del Inconsciente, ya que el Inconsciente es el lugar del sinsentido o condición de posibilidad del sentido y no del sentido efectivo. El fantasma edípico es, entonces, una representación de lo social constituido inyectada en el inconsciente individual. Ya en *Lógica del sentido*, la operación edípica aparecía como una primera sublimación, a partir de la cual se aprehenden las figuras paternas como personas completas y no como trozos. Edipo y la sexualidad habrían servido para reprimir las primeras tendencias destructivas (o deconstructivas), es decir, para ligar y centrar los objetos parciales.

Deleuze afirma que el sentido tiene relaciones muy estrechas con el sinsentido. El sentido es algo que ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones. Según Deleuze, la primera relación que podemos observar en la proposición es la designación y en segundo lugar tenemos la relación de manifestación, que se establece entre la proposición y el sujeto que se expresa, siendo éste el propietario de los deseos y las creencias que corresponden a la proposición. El deseo sería la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de cosas correspondiente; y la creencia sería la expectativa de este objeto o estado de cosas. La manifestación posibilita la designación. Ésta subsumiría imágenes particulares pero "*los manifestantes a partir del Yo, constituyen el dominio de lo personal que sirve de principio a toda designación posible. En definitiva, de la designación a la manifestación, se produce un desplazamiento de valores lógicos representado por el Cógito: no ya lo verdadero y lo falso sino la veracidad y el engaño*"[766]); "*De la designación a la manifestación, y luego a la significación, pero también de la significación a la manifestación y a la designación, estamos atrapados en un círculo que es el círculo de la proposición*"[767]. Habrá que añadir una cuarta dimensión estratégica, el sentido, que es irreductible a las tres anteriores: toda designación supone el sentido; la manifestación está fundada en la significación y la significación presupone una designación. Recogiendo a los estoicos, Deleuze afirma que el sentido es lo expresado de la proposición, no teniendo existencia física, ni mental, ni funcional. No es representación. El sentido no existe fuera de la proposición que lo expresa: solo insiste o subsiste. El sentido es el acontecimiento.

[766] G. Deleuze: *Logique du sens. op.cit.* p. 24 (*Lógica del sentido. op.cit.* p. 36).
[767] *Ibid.* 27 (p. 39 en edición castellana).





En el método de la serialización, Deleuze establece la ley de desigualdad entre dos series simultáneas. Una representa el significante y la otra lo significado. Un significante es un signo que presenta un aspecto del sentido, mientras que lo significado sirve de correlato a este aspecto del sentido. Los términos de cada serie están en permanente desplazamiento relativo respecto a los de la otra y este desplazamiento es la variación primaria sin la cual cada serie no se desdobla en la otra. La serie significante presenta un exceso sobre la otra. Lo que asegura el desplazamiento es una instancia paradójica que no se reduce a ningún término de las series y que está presente en ambas. Es al mismo tiempo expresión y designación, y así, asegura la convergencia de las dos series que recorre, a condición de hacerlas divergir sin cesar. Está siempre desplazada respecto de sí misma, falta siempre a su lugar, es la casilla vacía. La casilla vacía que hace resonar las series, no es sino el sinsentido. La relación entre sentido y sinsentido no es de exclusión. El sentido es siempre un efecto, es un producto que se extiende en la superficie y que es coextensivo con su propia causa, determinada como causa inmanente. Y lo que hay que matizar en la búsqueda de sentido propiamente psicoanalítica es que como dice Deleuze: "*el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie...*"[768]. Más adelante y ya sobre Freud, confirma Deleuze: "*No buscamos en Freud al explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino al prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente, por la que el sentido es producido, siempre producido en función del sinsentido*"[769]. En un primer momento parece que Freud busca una significación del trauma en el hecho de que, por ser infantil, no pudo articularse en la red asociativa; después descubre que esa significación tiene que ver más bien con el sentido, con el fantasma, que es ya una interpretación. Lacan lo llama "significación absoluta" por lo que tiene de código interpretativo del mundo. Así, el fantasma sería una interpretación inconsciente del mundo. El psicoanálisis, dice Deleuze, debe ser geográfico antes que histórico: el psicoanálisis es psicoanálisis del sentido. Podemos aceptar al Edipo del psicoanálisis a condición de que no sea tomado como significante (Lacan) ni como mito del origen (cierto Freud), ni huella de un pasado efectuado, sino como acontecimiento.

El problema es que el psicoanálisis, en su teoría del fantasma originario, de las huellas de una herencia arcaica y de las fuentes endógenas del super-yo, sigue atrapado en el problema de la búsqueda de causas en lugar de en la observación de efectos. Que Edipo sea acontecimiento implica, usando la terminología deleuzeana, que no es una causa ni un punto de partida, sino que forma parte del campo de los efectos, o bien podemos considerarlo incluso como efecto que nunca acaba de suceder, como contraefectuación. De aquí ya obtenemos una conclusión que va a seguir siendo vá-

[768] *Ibid.* pp. 89-90 (p. 90).
[769] *Ibid.* p. 91.

lida al adentrarnos en las tesis de *El Anti Edipo*: Edipo es un punto de llegada. En la obra mencionada, no es que Deleuze abandone por completo la teoría del fantasma freudiano, sino que va a añadir una afirmación que cambia las cosas: el fantasma es siempre grupal y no individual[770]. El fantasma individual es una aplicación y así, al menos, debemos tener en cuenta que Edipo se trata de algo que existe pero que se ha dado solo bajo ciertas condiciones de posibilidad. Se trata de un fantasma de grupo sometido, es decir, Edipo se ha inyectado al inconsciente desde lo preconsciente y no al revés: "*No deja de ser inquietante ver cómo el análisis freudiano no retiene del fantasma más que sus líneas de disyunción exclusiva y lo aplasta en sus dimensiones individuales o pseudo-individuales que por naturaleza le relacionan con grupos sometidos, en lugar de realizar la operación inversa, extrayendo del fantasma el elemento subyacente de una potencialidad revolucionaria de grupo*"[771]. No se reprime al deseo Edipo, sino que Edipo reprime al deseo, lo triangula, a partir de personajes que efectivamente lo ocupan (madre-padre-yo) o a partir de la estructura (Ley-privación-deseo). Sin embargo, no podemos decir que el fantasma así considerado haya de ser explicado, en cuanto a su comunicación o herencia, a partir de cierta reproducción de los inconscientes, ¿y ello por qué? Porque no creemos, dado lo anteriormente expuesto, que tal acontecimiento, le convenga al Inconsciente. En cambio, consideramos que esta no es en absoluto la materia del Inconsciente. La materia del Inconsciente son las máquinas deseantes, el universo esquizofrénico[772], la multiplicidad, la diversidad irreductible. Edipo es acontecimiento, fantasma, pero el fantasma pertenece a la organización social. El cometido del esquizoanálisis es hallar las líneas de fuga del mismo, aquellos lugares donde lo molar se trocea, descodifica y fluye libremente. El amor es el único índice, el único gradímetro de catexis, el único criterio para evaluar cuánto hay de revolucionario y cuánto hay de reaccionario en el deseo. El amor es gradímetro del deseo que carga el campo social: "*nuestras catexis libidinales del campo social están bien ocultas, tan inconscientes, tan bien recubiertas por las catexis preconscientes, que no aparecen más que en nuestras elecciones sexuales amorosas*"[773]. El deseo produce composición de cuerpos y devenires, a los que sobrevuela el Inconsciente como el Pensar del Ser, como lenguaje del Ser no antropomórfico, no predicativo, no metafísico y sí ontológico. En Deleuze un lenguaje del Ser no es un sistema simbólico sino que está en contacto directo con lo Real, con los flujos, con la realidad como proceso de producción, como producción de producción. El Inconsciente está en la co-pertenencia de mente y cuerpo, no considerando a éste necesariamente como cuerpo organizado. Está en la percepción de cada órgano, de cada máquina deseante, en cuanto que cada órgano interpreta todo el mundo desde sus propios flujos. Los objetos parciales son el material del Inconsciente, y éste los compone libremente, "artísticamente". Así, cuando el Inconsciente deja de ser individual o subjetivo para ser ontológico pasa, en todo caso, a ser social, a ser condición de posibilidad de lo social (que no alma colectiva en el sentido junguiano). A partir de aquí, el psicoanálisis se encuentra con el problema de la alternativa bajo la cual, o bien constituimos un campo innato filogenético de preformación, o bien un *a priori* simbólico, cultural vinculado a la prematuración. Bajo esta alternativa no salimos nunca del familiarismo, ya que, si concedemos el papel organizador a elementos simbólicos o estructurales, pero vemos que éstos siguen siendo todavía los de la familia y los de Edipo, entonces solo nos habremos adentrado en la operación que transcendentaliza a la familia. Concluimos, con Deleuze, que "*no hay Edipo individual como tampoco fantasma individual. Edipo es un medio de integración al grupo, tanto bajo la forma adaptativa de su propia reproducción que le hace pasar de una generación a otra, como en sus estasis neuróticas inadaptadas que bloquean el deseo en atolladeros ya dispuestos*"[774]. El giro que se efectúa desde *Lógica del sentido* hasta *El Anti Edipo*, consiste fundamentalmente en invertirse el comienzo de Edipo. Edipo deja de ser el sentido de la melancolía del niño, para ser más bien el sentido de la paranoia del padre[775], y eso porque el padre le preexiste, en cuanto que está ya integrado en el campo social: "*Edipo empieza en la cabeza del padre. Y no con un comienzo absoluto: no se forma más que a partir de las catexis que el padre efectúa sobre el campo social histórico. Y si pasa al hijo, no es en virtud de una herencia familiar, sino de una relación mucho más compleja que depende de la comunicación de los inconscientes*"[776]. Así, Edipo está antes que nada como idea paranoica del adulto. Que el padre sea antes que el hijo quiere decir más bien que las catexis sociales son antes que las familiares. Edipo y las personas familiares que se constituyen a su alrededor no se acomodan, como veíamos, a la naturaleza del Inconsciente, cuya materia son las máquinas deseantes, los objetos parciales, y éstos no son fantasmas. Los fantasmas son más bien residuos de máquinas deseantes sometidos a leyes específicas de la economía política de mercado o de la economía política libidinal familiarista.

[770] G. Deleuze et F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* pp. 37-38 (p. 37 en la versión castellana).

[771] *Ibid.* pp. 77-78 (p 70).

[772] Cfr. G. Deleuze: "Schizophrénie et société" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 17: "*Con la esquizofrenia, el inconsciente aparece como lo que es: una fábrica*". Ver, en el mismo sentido, "Huit ans après: entretien 80" en *op.cit.* p. 162.

[773] G. Deleuze y F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 422 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 363).

[774] *Ibid.* p. 123 (p. 109).

[775] Cfr. Encontramos en J. Butler: *Deshacer el género. op.cit*, capítulo 7: "Los dilemas del tabú del incesto", un estudio acerca del estatuto de realidad que tiene la escena incestuosa. Se habían discutido varias posibilidades que esperamos puedan ser resumidas en estas palabras: "... *como una imposición brutal sobre el cuerpo de niño, como una incitación exploradora del deseo del niño o como lo radicalmente irrepresentable en la experiencia del niño o en el recuerdo del adulto de cuya infancia se trata*" (p. 220). En Deleuze, como vemos, se trata en primer lugar de la paranoia del padre, entendiendo al padre como correa de transmisión de la sociedad desde el punto de viata de su carácter constituido y, por tanto, impositivo.

[776] G. Deleuze y F. Guattari: *L'Anti Oedipe. op.cit.* p. 211 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 185).

## 5.5. TÓTEM Y TABÚ: ¿ACONTECIMIENTO U ORIGEN MÍTICO?

Un dibujo de la teoría freudiana del acontecimiento está excepcionalmente trazado en *Tótem y tabú*. En este ensayo aparece una explicación genética de la religión sobre la base de la ambivalencia afectiva. Recordemos sus ideas fundamentales: Tabú significa "cuidado". Las relaciones y realidades tabú son a la vez fascinantes y aterra-

doras, ambivalencia que se enraíza en el reino de lo sagrado: rechazado pero secretamente deseado. Las restricciones tabú no exhiben razones pese a la fuerza con que actúan, mientras que las normas morales tratan de justificarse racionalmente. Estos tabúes constituirían probablemente las formas más antiguas de la conciencia moral. Basándose en hipótesis de Darwin[777], Freud postuló para los orígenes de la humanidad un Complejo de Edipo primordial y un parricidio original que se habría repetido múltiples veces: el padre de la horda primitiva impediría la unión sexual de los jóvenes con las mujeres y los expulsaría del grupo pero los hermanos expulsados se reunirán para matar y devorar al padre. Pero como los sentimientos hacia él eran ambivalentes, después se impusieron los sentimientos cariñosos porque el parricidio no procuraría plena satisfacción de los deseos, pues ninguno ocuparía el lugar del padre muerto y por obediencia retrospectiva por sentimientos de culpa, se agregaría la exaltación de la figura paterna, cobrando el padre mayor poder que en vida y la figura del tótem, que suplanta a la del padre, daría origen a las diversas formas religiosas. Se produciría, entonces, una especie de pacto social, en el que cada uno renunciaría a lo que les había prohibido el padre y a tratarse como habían tratado al padre. La prohibición del incesto es de gran importancia para la organización social. El respeto al animal totémico tratará de apaciguar el sentimiento de culpa y obtener infantilmente protección y cariño, tendencias que se condensan en el habitual banquete totémico, convirtiendo en deber la reproducción del parricidio prohibido. Así, Freud afirma, que condenada a repetir un destino trágico, no hay progreso en la religión, cuyo motor sería siempre la nostalgia del padre. No obstante, debemos tener en cuenta que el imaginario religioso de Freud se halla circunscrito al ámbito de las religiones terciarias, es decir, monoteístas al estilo vetotestamentario[778]. Aquí decimos que en lo que se refiere a la llamada sociedad mítico-primitiva, no podemos afirmar, sin más, que el movimiento cíclico de repetición religiosa esclavizara al hombre por negarle la creatividad. Es más, el hombre religioso de esta época rompía con la linealidad del origen del tiempo para colocarse en una dimensión ontológica experimentando de alguna manera la creación, la repetición de la diferencia, la repetición cíclica de los actos de creación que afirma la singularidad de todo le que hay que reafirma la diferencia[779].

Podemos entender el Edipo primordial de *Tótem y tabú* como mito del origen. Pero también podemos tomar a Edipo como fantasma: acontecimiento puro. La cuestión no estaría en si Edipo es imaginario o real sino que lo que debemos distinguir es el acontecimiento Edipo y el estado de cosas en el que se efectúa. Freud estaría acertado cuando afirma cierto estatuto de realidad para la formación de fantasmas, ya que rebasan la propia realidad: en tanto que efectos incorpóreos deben remitirse a unas causas efectivas, llevadas a cabo. El fantasma representa un acontecimiento que se distingue de los estados de cosas pero también de la vivencia psicológica. Pertenece a una superficie ideal que inspira una espera de lo que va a ocurrir, de lo que está ocurriendo y no acaba de ocurrir. El acontecimiento Edipo no hay que buscarlo para encontrar su sentido porque es el sentido mismo. El acontecimiento reside por completo allí donde la efectuación no se puede consumar, es decir, donde se convierte en contra-efectuación. El fantasma carece de subjetivación puesto que el yo puede resultar colocado en la escena pero no se deja fijar en ningún lugar. En el fantasma se liberan las singularidades impersonales, dice el Deleuze de *Lógica del sentido*. El fantasma halla su origen en el yo del narcisismo secundario con la herida narcisista, que nos lleva además a la formación del super-yo, concepto central, en Freud, del mundo moral[780]. El fantasma es un efecto de superficie distinto del ídolo, que designa al objeto de las alturas. Pertenece a una superficie que articula lo consciente y lo inconsciente. Regresa a su propio origen pero al mismo tiempo lo integra. En la herida narcisista aparece un efecto, diferente de la acción, que se desarrolla en una segunda pantalla. La paradoja del origen, del comienzo, es que es, en sí mismo, un resultado, un punto de llegada. La segunda pantalla se constituye por la desexualización de la libido. Es una superficie metafísica-cerebral donde va a desarrollarse el fantasma. Así, el fantasma es el proceso constitutivo de lo incorporal

[777] Cfr. Ver S. Freud: *Psicología de las masas*. capítulo 10.

[778] Cfr. Entendemos aquí que el monoteísmo aparece como condición de posibilidad de la inyección de Edipo en el ámbito religioso. Al mismo tiempo, tal vez podríamos decir que la religión monoteísta, de alguna manera, fabrica a Edipo. Podemos comprobar el hecho de que Freud, en su crítica de la religión, concibe a ésta bajo el patrón del monoteísmo en *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Ed. Alianza. Madrid, 1970, en la que caracteriza la religión judía como aquella que: ofrece una representación de Dios más "espiritual", al convertirlo en una idea abstracta; rechaza consiguientemente el ceremonial mágico; y pone el acento en los preceptos morales que le son propios.

[779] Cfr. Ver M. Eliade: *El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición*. Ed. Planeta Agostini. Barcelona, 1984.

[780] Cfr. En *Introducción al narcisismo*, Freud presenta la segunda teoría de las pulsiones, en la cual, ya no se enfrentan las del yo (o conservación) a las sexuales, porque aquéllas también están cargadas de libido. La nueva oposición se establecería entre libido del yo y libido objetual. El narcisismo se entiende como la gran reserva libidinal que puede dirigirse a los objetos pero que siempre puede retornar de nuevo a sí mismo. Puede verse como el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación. Éste sería el narcisismo secundario, relacionado con la "omnipotencia de las ideas y basado en un primero encubierto relacionado con la "sensación oceánica". Los caracteres infantiles por los que se podría deducir un narcisismo en el adulto están muy mitigados en el adulto normal pero las representaciones culturales y éticas del individuo y su autoestima forjan un ideal que actúa como condición de la represión, reteniendo imaginariamente la percepción narcisista que todos habríamos creído detentar en la niñez. La idealización sería el proceso por el cual el amor ególatra del que en la niñez era objeto el yo verdadero, se consagra en la vida adulta al yo ideal (vía narcisista de formación del super-yo). La sublimación cambia el fin sexual primitivo por otro no sexual pero psíquicamente afín al primero, poniendo a disposición de la labor cultural grandes magnitudes de energía. En palabras de Deleuze, llamamos sublimación a la operación por la que el trazado de la castración se convierte en línea de pensamiento, y, por ello, también a la operación por la que la superficie sexual y el resto se proyectan en la superficie del pensamiento. Llamamos sublimación a la operación por la que el pensamiento vuelve a cargar con su propia energía todo lo que ocurre y se proyecta en su superficie. La sublimación representa un medio para cumplir las exigencias del yo sin recurrir a la represión. La sublimación se distingue de la idealización, que puede afectar a objetos que no son el yo pero con los que se identifica produciendo una tensión entre yo actual e ideal, por cuyo nunca cumplido ajustamiento vela la conciencia moral. La identificación es el proceso por el que el sujeto asimila un aspecto de otro y se transforma sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y diferencia por una serie de identificaciones con diversas figuras entre las que las de los padres son modelos últimos de referencia.

y pone en contacto lo exterior y lo interior. Tiene un papel importantísimo en la individuación, en los procesos de subjetivación[781].

Mejor que decir que el Inconsciente está poblado por huellas de hechos efectuados, que la conciencia recupera con el recuerdo, sería decir que el Inconsciente está siendo más constituyente que constituido, plegándose y desplegándose en una Memoria que no ha de ser rescatada por la conciencia sino que convive transversalmente con ella en otro plano que es el de lo virtual y no el de lo efectual. Así podemos pasar a una concepción más ontológica del Inconsciente y abandonar su captura psicologista determinada por la filosofía del sujeto. La exposición de Edipo como acontecimiento en *Lógica del sentido*lo lo coloca en el lado de los efectos y esto es lo que se va a conservar en la crítica a la fantasmática psicoanalítica en *El Anti Edipo*. Sin embargo, va a variar la relación entre Edipo y el Inconsciente ya que el fantasma pasa de considerarse individual a considerarse social y no como constituyente de la civilización sino como una carga de la sociedad constituida y del sistema económico vigente. Lo que se modifica es la evaluación de la producción edípica. En *Lógica del sentido*, la castración y el Edipo posibilitan el pensamiento, mientras que en *El Anti Edipo*, reducen el pensamiento a una de sus posibilidades: al pensamiento estructurado en un tiempo lineal cronológico y que busca un origen a partir del cual éste se despliegue; y al pensamiento capturado dentro del orden moral y pautado por la dialéctica de la deuda y la culpa (aquí reencontramos toda la problemática del despertar de la conciencia como conciencia moral, problemática que habríamos tratado en el primer capítulo).

Como hemos intentado mostrar hasta el momento, lo que nos proponemos aquí es dar cuenta, por un lado, de la importancia del aparato conceptual psicoanalítico (especialmente del freudiano) a la hora de entender la obra de Deleuze; y por otro, aclarar al menos los puntos más esenciales en los que nuestro pensador se distancia de tales tesis, para dar lugar a una importante crítica y al tiempo, para reproponer la problemática del Inconsciente y del deseo. De esta manera pasamos de un inconsciente subjetivo y aún psicológico a un Inconsciente Ontológico y productor de pensamiento. Este planteamiento del Inconsciente Ontológico nos llevará a preguntarnos cuál es el lenguaje del mismo, ya que el propio Lacan había planteado la idea de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Para esto arranca del análisis freudiano, atendiendo especialmente a los procesos de elaboración onírica, en los cuales se percibe ya una especie de creación idiomática. Lo que ocurre es que en Freud se presenta el inconsciente como productor simbólico pero incapaz de producir un "discurso" original. En lugar de esto, lo único que cabría sería recombinar "retales mnésicos" hundidos en las profundidades del inconsciente, desplazando su sentido al modo en que lo harían las artes plásticas surrealistas. El inconsciente sería un baúl de impresiones infantiles, que tratan de hacerse oír cuando el deseo se infiltra en la conciencia y los antiguos fantasmas del pasado nos interpelan con intenciones nun-

[781] Cfr. F. Guattari dice en *L´inconscient machinique. op.cit.* p. 8 que el inconsciente también trabaja en el interior de los individuos en las distintas formas de percibir el mundo.





ca satisfechas, desestabilizando nuestra conciencia acomodada, regida por un principio de realidad en el que se juegan intereses utilitarios. En Freud, el inconsciente nos devolvería a un estadio psíquico primitivo e irracional, que no podemos ignorar sino que, muy al contrario, debe ser asumido por nuestra conciencia para que pueda ser controlado y sujetado. Este asunto es el que va a ser invertido por Deleuze. Sacar al Inconsciente del sujeto será sacarlo de una supuesta interioridad. Si tenemos en cuenta el planteamiento de Deleuze acerca del pliegue aplicado a los procesos de subjetivación, encontramos que para el filósofo, el sujeto no es una unidad originaria sino un producto y no un producto de cualquier tipo. Nada estaríamos avanzando si la propuesta deleuzeana hablara meramente del sujeto como inacabado y determinado culturalmente, por cuanto Deleuze reniega de todo lo que tenga que ver con una "infraestructura económico-social", que determine mecánicamente una "superestructura ideológica" que se instala en el sujeto. Este planteamiento sería, de hecho, un retroceso respecto a la obra freudiana, que abre ya el camino para entender el deseo como algo diferente del interés y por tanto como una instancia constituyente (incluso constituyente de civilización). En Deleuze el sujeto es un modo del Ser, un pliegue que crea consiguientemente una interioridad pero que siempre refiere al Afuera, al Caosmosis. Para comprender todo esto nos será tremendamente útil apelar a Spinoza y entender a Deleuze, sobre todo, como un spinozista. El Inconsciente ya no se crea a partir de las cavidades subjetivas sino que está afuera y no en los entes sino, en todo caso, entre ellos. Esto nos sirve para salir del problema insoluble en Freud: ¿cómo el sujeto se apropia de los símbolos?, ¿cómo adquiere esa lengua primordial? Invertimos ese planteamiento freudiano en el que el Inconsciente no puede producir sino solo reproducir lo que en algún momento fue presente, y decimos que, en todo caso, lo que está ocurriendo es un proceso inverso: "*el inconsciente no hace más que reproducirse a sí mismo en sí mismo. En este sentido es preciso decir: el inconsciente desde siempre es huérfano, es decir, se engendra a sí mismo en la identidad de la naturaleza y el hombre, del mundo y el hombre*"[782]. El Inconsciente "habla" el lenguaje del Ser y por ese mismo motivo es irrepresentable, no habiendo entonces psicoanalista capaz de traducirlo al lenguaje óntico y predicativo: "*Si allí existe una escritura, es una escritura en el mismo Real, extrañamente polívoca y nunca bi-unívoca, lineal, una escritura transcursiva y nunca discursiva: todo el campo de la "inorganización real" de las síntesis pasivas en el que en vano se buscaría algo que se pudiese llamar el significante, y que no cesa de componer y descomponer las cadenas en signos que no poseen ninguna vocación para ser significantes. Producir el deseo, esta es la única vocación del signo*"[783].Negamos aquí la primera parte de la afirmación lacaniana diciendo que el Inconsciente no está estructurado, puesto que si lo estuviera no sería ya Inconsciente, sino preconsciente. El Inconsciente, por pertenecer a lo ontológico, se nos escapa siempre, e intentar apresarlo en nuestro lenguaje consciente será una forma de desvirtuarlo. Recordemos que ya en Nietzsche, el Inconsciente es la experiencia del cuerpo como sí mismo (y así, de

[782] G. Deleuze y F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 128 (*El Anti Edipo. op.cit.* p. 114).
[783] *Ibid. 47* (p. 45).

lo Real) y por tanto la clave en la que pensar producciones desajustadas del control de una conciencia histórica complaciente y esclava. De tal modo tenemos que el Inconsciente no se encuentra en las profundidades de ninguna subjetividad ni en las alturas a las que se retira el significante, sino que opera en las grietas de las superficies, allí donde el cuerpo piensa[784].

Invirtiendo esta concepción del Inconsciente se hace ya patente la necesidad de reproponer el tema del deseo. El Inconsciente no es un teatro en el que se representa una y otra vez la función de nuestro drama infantil, en la que el deseo busca completarse, vía realidad o vía fantasmática, para salir de su estado carencial. Si Freud declaraba al final de *El porvenir de una ilusión*, la necesidad de ser fieles a la carencia para posibilitar un progreso no escatológico, Deleuze nos hará entender que a lo que hay que ser fieles es al deseo, en el que no hay carencia. El sentimiento de carecer es precisamente el sentimiento de no desear. El deseo no tiene carencia porque es productivo, porque es la maquinación del Inconsciente, y la maquinación de un Inconsciente Ontológico es la maquinación del Ser y al Ser nunca le falta nada. Desear, por tanto, es perseverar en el Ser, y esto es todo lo contrario de la carencia porque perseverar en el Ser (Spinoza) es afirmar la vida (Nietzsche) y es querer el acontecimiento (estoicismo). Así, vemos cómo la tarea de invertir el platonismo, la hereda Deleuze no solo de Nietzsche, sino también de otras filosofías mucho más tempranas e incluso del propio Platón, que abre esa puerta en su teoría del simulacro. El simulacro es afirmación de la diversidad, *natura naturans*, que nunca se agota en los modos y que no tiene modelos sino que es siendo como es o como fuera. El Ser no se puede alienar en ningún modelo, que sería ya representación humana. El descubrimiento del Inconsciente Ontológico conlleva que nos hagamos cargo de la inmediatez de un pensamiento no pensado por ningún sujeto, de un pensamiento que es el correlato del Ser. De hecho, según Spinoza, el hombre se sabe finito en cuanto que es un modo de lo infinito, un modo de lo divino. Así, este saber de la finitud es un saber desde la vida y no desde la muerte. Deleuze dice que los atributos y los modos expresan lo infinito: engloban y explican. Si ésta es la tesis fundamental en *Spinoza y el problema de la expresión*, lo que se dirá en *El Anti Edipo* será que no debemos contentarnos con el concepto idealista de expresión, de tal manera que los modos no expresarían sino que producirían la propia Substancia: el Cuerpo sin Órganos no se expresa en las diferentes organizaciones del deseo, sino que se produce, pero teniendo siempre en cuenta que el proceso de producción es producción de producción, queriendo decir con esto que la Substancia o el Cuerpo sin Órganos no son después ni son antes, sino que todo se da a la vez. Reformulado en términos spinozistas, el problema que se planteaba Freud (¿cómo el sujeto se apropia del simbolismo, cómo engendra en su interioridad un pensamiento que le sobrevuela, que le precede?) es el problema del modo infinito mediato[785]. Lo que Deleuze pretende

[784] Cfr. Ver T. Oñate y A. Núñez: "Cuerpo-Mente, Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze", en J. Rivera de Rosales y Mª C. López Sáenz (coord.): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas, op.cit.*

[785] En las Cartas 51-56 a Boxel, Spinoza expone que "el hombre piensa" y piensa en el sentido subjetivo de la autoconciencia, lo cual no sería propiedad absoluta de los modos del pensamiento sino que aparece





al hablar de Inconsciente Ontológico, es determinar un campo transcendental, impersonal y preindividual, no un campo apoyado en una conciencia transcendente. Así, se deshace todo intento de localización del Inconsciente en alguna profundidad subjetiva o en algún fundamento universal objetivo: "*El análisis llamado transcendental es precisamente la determinación de estos criterios, inmanentes al campo del inconsciente, en tanto que se oponen a los ejercicios trascendentes de un "¿qué es lo que quiere decir?". El esquizoanálisis es a la vez un análisis transcendental y materialista*"[786].

Denominamos aquí filosofía melancólica a la que presenta al sujeto como sujeto de la carencia, ligada ésta a un valor perdido por un sujeto que, para recuperarlo, es encaminado por la senda del historicismo lineal en un progreso infinito[787]. Una filosofía tal es la de cierto platonismo, sobre todo la del platonismo transmitido por una determinada tradición cristiana. Se carece de la perfección de las ideas y a partir de ese paraíso perdido se trazan pensamientos filosóficos animados por la necesidad de una respuesta totalizadora que dé cuenta del fundamento, de la significación, de la verdad. El sujeto de la carencia siempre vivirá un conflicto. A la filosofía melancólica que va a devaluar la vida, dado que percibe la vida como una falta, hay que oponerle una filosofía de la afirmación, una filosofía del deseo que no quiere objetos sino únicamente que su intensidad no sea capturada por nada que detenga su fuerza. Hemos de tener en cuenta que las identidades fijas detienen ciertamente esta fuerza, ya que cristalizan, capturan el deseo, lo limitan, lo organizan sobrecodificándolo y estratificándolo... Las identidades fijas son fuerzas reactivas que tratan de contener el mundo de lo otro, apresando al deseo en el mundo de la representación. Edipo, paradigma de los personajes míticos, somete al sujeto al mundo de lo mismo, de la repetición de un papel que impide la expresión de su singularidad. Si en *Lógica del sentido* se hace un tratamiento de Edipo como dentro del mundo de los efectos, del sentido, en *El Anti Edipo* se denuncia la intención psicoanalítica de hacer pasar a Edipo por causa prime-

entre las ideas, y por eso se aclara que el hombre, aunque especial, no es privilegiado ontológicamente. Se trataría de "modo del pensar como proceso", pensamiento noético. Por otra parte dirá: "En Dios se encuentran las ideas", lo cual expresa que los pensamientos son racionales y constituyen el orden racional del mundo impersonal no pensado por un sujeto autoconsciente pero sí según un orden. Se habla aquí del pensamiento noemático. Esta diferenciación es la que hace problemática la articulación del modo infinito mediato, que Spinoza dejará vacío porque no se puede encontrar en la subjetividad la totalidad actual de los modos del pensamiento (se enfrentaría con el infinito actual). Podemos comenzar entonces la investigación del asunto que nos ocupa dejando a un lado cualquier privilegio ontológico concedido al hombre, lo cual no significa que no se considere como ente especial en tanto que es capaz de preguntar por el ser. El hombre ocuparía un modo que no pertenece a la naturaleza de Dios absolutamente: el entendimiento finito en acto, que es capaz de comprender y debe ser referido a la *natura naturata* y no a la *natura naturans* (31, II, *Ética*). El intelecto en acto es el hecho de entender en cuanto proceso de conocer y no lo hay en Dios, que tiene conocimiento abstracto, impersonal, no pensado por nadie.

[786] G. Deleuze et F. Guattari: *L´Anti Oedipe. op.cit.* p. 130 (p. 115 en edición castellana).

[787] "*Pues si consideráramos, como ya hemos visto, esta dimensión histórica como autosuficiente y no relacionada con su "otro", caeríamos en la metafísica criticada y no en una concepción viva y espontánea de la realidad. Pues, o bien la suficiencia histórica nos llevaría a un relativismo; o bien, su única causalidad establecería la ley, trascendente, que nos dicta qué habría que hacer en orden a cumplir alguna esencia dada de antemano*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 71)

ra universal ya que, de tal modo, ocurre que finalmente es lo que cierta organización social impone, haciéndolo pasar por universalidad neutral cuando es realmente un dispositivo de uniformización. Así, no permite que el sentido se abra hacia nuevos sentidos, sino que busca la significación fija. El psicoanálisis en este caso, no haría sino reforzar ese agenciamiento reactivo en el que, por razones político-sociales, ya se encuentra el paciente. Suponemos que sería más deseable construir una línea de fuga que pueda desestabilizar esa representación que debilita la potencia del paciente. Para terminar afirmamos que esta tarea de construir líneas de fuga desestabilizadoras de tal representación pasa por la necesaria maquinación de amores no edípicos. De esta manera podríamos pasar al asunto de las políticas del amor (que trataremos en un apartado posterior, el 6.2.2.): "*¿Qué quiere decir amar a alguien? Captarlo siempre en una masa, extraerlo de un grupo, aunque sea restringido, del que forma parte, aunque sólo sea por su familia o por otra cosa; y después buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo y que quizás son de una naturaleza distinta. Juntarlas con las mías, hacer que penetren en las mías y penetrar las suyas. Bodas celestes, multiplicidades de multiplicidades. Todo amor es un ejercicio de despersonalización en un cuerpo sin órganos a crear y en el punto álgido de esa despersonalización es donde alguien puede ser nombrado, recibe su nombre o su apellido, adquiere la más intensa discernibilidad en la aprehensión instantánea de los múltiples que le pertenecen y a los que pertenece*"[788].

[788] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaus. op.cit.* p. 49 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 41).



# 6. DERIVAS A PARTIR DE LA CRÍTICA DELEUZEANA DEL PSICOANÁLISIS

Del mismo modo que el psicoanálisis quiso distanciarse, inútilmente, de la filosofía, trató de hacerlo respecto de la política. Freud, en su afán cientificista, no podía arriesgarse: no podía empañar la verdad con asuntos turbios, es decir, con asuntos susceptibles de sospecha en cuanto a la preciada objetividad neutral que requería la verdad científica. Sin embargo, ahora tenemos razones para pensar que la máxima neutralidad alcanzable consiste en situar el discurso fuera de tal pretensión, aclarando de antemano el enfoque, los puntos de partida adoptados, así como sus diferencias con aquellas otras pistas de salida que hemos dejado a un lado, e incluso la posición y las intenciones que nos han llevado a tal o cual investigación. Sabemos que la reclamada neutralidad de la ciencia consiste, más bien, en el conservadurismo de tal institución. Este conservadurismo tiene mucho de pragmático, como ya sabemos, pero también de moralista (del moralismo que se esconde detrás de todo sentido común), y eso lo vivió Freud en primera persona. Si la filosofía, de suyo, conlleva el bucle constante que va recorriendo la crítica de los fundamentos, la instauración explícita de nuevos principios, el desarrollo a partir de los mismos, la apreciación de cabos sueltos, la vuelta crítica a los puntos de partida, etc., la ciencia experimenta, en este sentido, un número mínimo de revoluciones, mostrándose muy poco crítica consigo misma, ocultando incluso su funcionamiento a partir de supuestos indemostrables, invisivilizando su axiomática o, lo que es lo mismo, naturalizándola. La filosofía se reinventa a cada paso, removiendo sus principios constantemente. La filosofía, a base de volver una y otra vez a sus inicios, es muy crítica consigo misma: sabe que parte, como todo decir, de unos primeros principios indemostrables. Lo muestra y trata la cuestión como una de las más importantes a la hora de hacerse entender. La filosofía empieza así, porque el trabajo de desvelar en qué consisten los primeros principios, las condiciones de posibilidad de su propio discurso, es un trabajo ontológico que alude a aquello que es indemostrable y de lo cual tenemos solo una precomprensión a partir de su (re) producirse en la inmanencia de los modos. Esta inherencia crítica le da a la filosofía un aspecto político ya desde su comienzo. La filosofía, ciertamente, es política, ya que nace cada vez, dentro de un espíritu epocal, de la necesidad de situarse, de posicionarse y de asumir esa operación como tal. La filosofía nace en medio de la lucha vital que violenta el pensamiento. Así, la vocación política de la filosofía le es consustancial,

siempre que no entendamos por política, "política profesional" o, como dicen algunos, "política real" (política posibilista, diríamos nosotros).

Freud, aunque no quisiera, estuvo rondando el ámbito de la política, en la medida en que su obra entera inicia una arqueología de la moral, asunto que comprende incluso el centro explícito de escritos como *Tótem y tabú*, *Psicología de las masas* o *El malestar en la cultura*. Además, hemos de observar que la génesis de la moral, no es, en el pensamiento freudiano, una cuestión referente a la esfera propiamente individual del ser humano, en cuanto que no se trata del desarrollo de un instinto o de cualquier otro mecanismo biológico, como quisiera mostrar hoy día la sociobiología. De este modo, la esfera moral no es un eslabón que engrane cuasifisiológicamente al individuo con su especie. Tampoco Freud cae, de ninguna manera, en el simplismo conductista desde el cual la moral quedaría programada, para un individuo, a partir de un juego consciente cargado por el programador. Desde el conductismo, se pretende desligar la moral, que queda inserta en el individuo mediante un aprendizaje mecánico artificial inducido voluntariamente por un agente externo; de la política, que estaría situada a las afueras de la constitución del sujeto moral, dictando, en todo caso, los criterios de adaptación, como si se tratara de una especie de naturaleza social. Este mecanicismo estáa a la base de proyectos políticos utópicos como el diseño científico de la sociedad (por ejemplo el descrito por Skinner en Walden Dos). Para Freud, el desarrollo de la esfera moral no es ni biológico ni consciente. El desarrollo de la esfera moral se mueve en el ámbito de las relaciones sociales que serían, desde entonces, relaciones de parentesco. El nacimiento de los valores morales es a un tiempo, el nacimiento del padre-amo y los hijos-esclavos. Hasta entonces, únicamente encontramos un juego de fuerzas. El nacimiento de la moral ocurriría bajo la forma de una revuelta de los más débiles que, queriendo establecer una forzada igualdad de poder, acabarían mistificando la fortaleza y la violencia del antiguo "líder" ya que, el nuevo poder, el de todos, consiste en el pacto según el cual, nadie ocuparía el espacio del poder. Así, nace el poder de la impotencia, la represión del deseo como condición para la convivencia: la moralidad. No se reparte potencia sino que se impone debilidad: "que nadie ocupe el lugar del Padre" y así, el Padre (el Poder) y sus símbolos, faltarán siempre a su lugar[789]. Se retiran a un plano transcendente, que revela la carencia de todo sujeto, carencia que determinará, a partir de este momento, la dirección de todo deseo y, en una dialéctica de captura de éste, la dirección de los límites del mismo. Si desatendemos la valoración sobre este proceso, podemos decir que estamos ante una versión de la genealogía nietzscheana de la moral o, lo que es lo mismo, de la creación de la neurosis, a partir de la cual, los valores se constituirán en base, no a la fuerza contra la debilidad, sino, inversamente, al bien contra el mal. Como vemos, la filosofía política es inevitable en un análisis de la moral como éste.

[789] Cfr. En este sentido podríamos comprender los datos que aporta Pierre Clastres en *La sociedad contra el Estado*. Ed. Virus. Barcelona, 2010, según los cuales, en los pueblos llamados primitivos existe un cierto repudio del poder de tal manera que los jefes indios de América no poseerían capacidad coercitiva (p. 20) ni poder decisorio en la planificación económica (p. 47).





Freud, junto con Nietzsche, pero en un lenguaje más explícito y analítico, es el primero en ofrecernos conceptos e ideas que nos permitan investigar los mecanismos psíquicos del poder. Sin ellos, no podríamos enfrentarnos al más mínimo análisis político, válido para las actuales "sociedades de control", término con el que Foucault diferencia los antiguos regímenes disciplinaros, que modelaban los cuerpos y espíritus de los sujetos conductistamente, es decir, desde el "exterior", de los nuevos sistemas, que trabajan al sujeto desde "dentro", es decir, que lo constituyen ya cargado, con la vigilancia alojada en su interior, con la prohibición internalizada y el deseo vehiculizado en torno a ella. Visto desde aquí, resulta gracioso comprobar cómo algunos cognitivistas denominan, a esta internalización, "madurez", tanto de las sociedades como, en su recapitulación, de los individuos. En Freud, los individuos ya no recapitulan el proceso social sino que, en cada momento social se los configura correspondientemente. Si bien Freud habla de una madurez en la que se alcanza el principio de realidad, éste no es más que una variación del antiguo reinado del principio del placer, propio de la infancia, de la inmadurez. Pero es que además, y sobre todo, a nivel de importancia, el principio del placer ya nace orientado por el principio de realidad, dado que según el principio del placer, está permitido desear todo lo que el principio de realidad prohíbe. Del mismo modo que el padre, aunque no como tal, es anterior al hijo, la prohibición, aunque no como tal, es anterior al deseo (ligado), determinando así su contenido. Observemos una vez más que Freud no habla de principio del deseo, en cuyo caso tendríamos que analizarlo de otro modo, sino de principio del placer. Se trata del placer de desear lo prohibido, de fantasear la reconstrucción de lo prohibido. Desde este punto de vista, el principio de realidad es anterior al principio del placer, ya que lo prediseña, lo guía. Por ello, la liberación no consiste en el gobierno del principio del placer sino en situarse, como intuía el propio Freud y como habría suscrito Nietzsche, más allá del placer. Situarse más allá del placer implica un Eterno Retorno, en el que lo eterno es el deseo y lo que retorna es la Diferencia que lo constituye y que lo define como nómada y productor. Este Eterno Retorno se manifiesta en la compulsión repetitiva que está a la base del placer y no a la inversa. La repetición es lo que constituye los diferenciales de intensidad que permiten la aparición del placer, como sensación que produce el paso de uno a otro.

La obra de Freud gira en torno a la propia fabricación de "lo político". Si nos permite vislumbrar, de algún modo, las condiciones de producción de lo político, también nos ofrece un campo para ensayar su deconstrucción. Cuando Freud, absteniéndose de valoraciones, se refería al mundo socialista que su época veía nacer, decía que el cambio en las condiciones económicas podría variar, correspondientemente, el establecimiento de los lazos familiares y, por tanto, los mecanismos y formas de poder. A lo largo de este trabajo, hemos insistido en la necesidad de invertir el esquema familiarista, dando cuenta de cómo la familia reproduce teatralmente el sistema social y no al revés, como parece deducirse del pensamiento freudiano en ciertas ocasiones. Al margen de esto, debemos valorar cómo, lejos de dogmatismos, Freud contiene el germen de su propia crítica, al dar por hecho, que su construcción teórica de Edipo tiene una

validez limitada[790], que, de una forma o de otra, Edipo es la estructura de las sociedades de clase, basadas en la propiedad privada de los medios de producción y, por ello, como había anunciado Engels, en el esquema familiar. Hablar de las potencialidades políticas de la crítica postestructuralista, y especialmente deleuzeana, a los conceptos psicoanalíticos de deseo e Inconsciente, es pues, tirar de este hilo lanzado por Freud. Para ello, tendremos que saltar por encima de Lacan porque, si Freud trataba de alejarse del discurso político, produciendo, sin embargo, unas ideas que, desterritorializadas del ámbito de la psiquiatría, aportan una enorme luz de cara a la deconstrucción del mismo, Lacan supone, por el contrario, una operación de parálisis en el recorrido de esta tarea. Cuando Lacan estructuraliza la idea de Padre, simulando así, salir del familiarismo que entorpece la obra de Freud, no hace sino sobredimensionarlo, ya que de ese modo concede a Edipo una universalidad que Freud nunca le pudo otorgar. Así, Lacan no sale del familiarismo sino que entiende la realidad por entero a imagen del teatro familiar. Buscadas o no, esta operación trae unas consecuancias desastrosas, dado que conducen a un ensimismamiento culturalista, en el que las estructuras sociales universales repelen cualquier influjo que tratara de subvertirlas, puesto que funcionan como condición absoluta de lo humano, de la civilización[791][792]. Cuanto más

[790] Cfr. Por ejemplo en *El malestar en la cultura. op.cit.* p. 90, se menciona el poder de la reestructuración de las relaciones económicas de cara a variar la dirección de las pulsiones humanas.

[791] Cfr. En Y. Stavrakakis: *Lacan y lo político*. Ed. Prometeo. Buenos Aires, 2007, podemos encontrar una tesis acerca de las consecuencias sociopolíticas de la teoría psicoanalítica lacaniana, que sitúan el lacanismo político en el marco de la justificación de la democracia liberal tal y como la conocemos. Según el autor de esta obra, la concepción de la subjetividad lacaniana no está reducida a la individualidad, abriéndose, por ello, una vía hacia la comprensión de la "objetividad" en términos hegelianos. Parte de la idea de que la sociedad, como objeto imposible, se planea una y otra vez desde lo político. Lo político se constituiría dentro de la brecha abierta por la incapacidad de lo imaginario para aportar al sujeto una identidad estable. Esto conduce a la búsqueda simbólica de las identificaciones. Cuando el sujeto entra en el mundo simbólico pierde la posibilidad de aprehender lo Real (prohibición del incesto, prohibición de la plenitud de la relación maternal), instalándose así una carencia en la propia constitución del sujeto como tal que será la que articula el deseo. El sujeto intentará, no obstante, rellenar esta carencia en el juego de las identificaciones pero todas ellas serán fallidas. Las identificaciones se buscan no solo en personas sino principalmente en discursos, en ideologías sociales disponibles. Estas ideologías se ofrecen como intentos de dominar lo Real mediante la simbolización y como punto común de referencia que condensa las identificaciones de una determinada multitud. En relación a la insuperable relatividad de estas ideologías, el psicoanálisis, al modo sofista radical, institucionalizaría simbólicamente la falta o la pérdida insuperable de lo Real prediscursivo. A partir de aquí, cualquier discurso de plenitud se entenderá como utópico y violento, de tal modo que solo las sucesiones de poder en la democracia burguesa se presentan como acometidas políticas legítimas. La democracia sería ese sistema que que no pretende rebasar el conflicto mediante la armonía. Sin embargo, nos preguntamos si este pensador lacaniano no percibe la falsedad del conflicto permitido por la democracia liberal a la que asistimos, democracia que filtra por su propio rasero todas las opciones en disputa, de tal manera que el conflicto tendente al bipartidismo que instaura sería, más bien, un falso conflicto.

[792] Cfr. Esta preocupación por el ensimismamiento político lacaniano a partir del postulado de unas estructuras simbólicas que funcionan como límite cultural de las transformaciones sociales, la encontramos diseminada en la obra filosófica de Judith Butler, por ejemplo, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. op.cit.* p. 19: "*Si la posibilidad de tal cambio está excluida por una sobredeterminación teórica de los límites estructurales en el campo de la articulabilidad política, entonces se hace necesario reconsiderar la relación entre historia y estructura para preservar el proyecto político de la hegemonía*". A Butler le interesa especialmente la transformabilidad de las relaciones de parentesco y ve en el lacanismo todo lo contrario: una justificación de las posiciones familiaristas patriarcales entendidas como Ley y condición presocial de lo social (*Ibid.* p. 159) al situarse a nivel del intercambio primario, el intercambio de mujeres, tal y como relata Lévi-Strauss (J. Butler: *Deshacer el género*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006. p 294). Para perseguir esta cuestión concreta ver también *Ibid.* p. 19, 31, 71-78, 225 y 298, así como el capítulo 5 completo titulado "¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?". Žižek, en cambio hace una lectura diferente y un tanto ajena a nuestra comprensión, del papel de las estructuras lacanianas. Para ello, establece la imposibilidad representativa de lo Real como explicación de la fragilidad de lo simbólico para servir de horizonte apriórico del proceso de simbolización (J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad. op.cit.* p. 223).





abstracto se vuelve Edipo, más total es su captura del deseo y del Inconsciente. Por ello, se hace oportuno partir de Freud, más "material", más empírico, más "naturalista", para poder salir del ensimismamiento de Lacan, más "formal", más abstracto, más "matemático", y por todo ello, más ideológico, al menos en este aspecto.

A través de los subapartados que exponemos a continuación, recorremos algunas zonas de la obra del pensador francés que abre, a nuestro juicio, el panorama teórico postestructuralista, y con el que, tanto Deleuze como Foucault, se entrelazan, en un fenómeno de alimentación y retroalimentación concepual riquísimo. Nos referimos a Althusser, un filósofo marxista y freudiano, incómodo, sin embargo, en y para el marxismo y el psicoanálisis institucionalmente dominante. Con Althusser, vamos a desprender conceptos y esquemas psicoanalíticos, de su contexto médico, para encontrar en ellos, herramientas indispensables en la crítica política, crítica que, genealógicamente orientada, nos permite sentar las bases para la disposición de una ontología política. De este modo, podemos avanzar hacia la reinvención del sujeto político, profundizando así en el programa, ya abierto por pensadores como Spinoza, que permita mostrar el lugar en el que pueda aparecer el agente colectivo de enunciación. Cuando decimos "colectivo" queremos referirnos a lo comunitario en términos heideggerianos. Aclaramos esta cuestión puesto que, si bien en Deleuze no aparece la diferencia entre colectivo y comunitario, sí aparece en Heidegger. En textos como *Carta sobre el humanismo* se comprende lo colectivo como el conjunto de fuerzas individuales volcadas en un mismo sentido, es decir, lo colectivo se forma al modo de lo individual. Es aquella fuerza que toma a los individuos como existentes discretos y atómicos y opera una especie de suma. En cambio, lo comunitario es una fuerza preindividual desde la cual se producen las subjetividades. Lo comunitario es aquéllo que nos permite entendernos como formando parte de un espíritu común desde el cual nosotros mismos somos posibles. En Heidegger lo colectivo es la suma de individuos mientras que lo comunitario es aquéllo preindividual que nos atraviesa y nos coliga. Aquí utilizamos algunas expresiones deleuzeanas que contienen el término "colectivo" pero lo hacemos equivalente a lo comunitario heideggeriano.

La psiquiatría no está exenta de política. De hecho es, en gran parte, política medicalizada, política ocultada en la operación tecnocrática del poder y que forma parte de los dispositivos (de fuerza) represivos centralizados en el Estado. Es, en esta medida, ideología. Propondremos, entonces, una política no psiquiátrica que, asuma, sin

embargo, los problemas que tradicionalmente han formado parte del campo psiquiátrico, pero que los asuma abiertamente como problemas políticos, como dramatizaciones del nihilismo al que ha conducido una sociedad que desprecia lo comunitario y que produce individuos flotantes incapaces de ligar sus capacidades a un proyecto colectivo en el que vertirse, e incapaces, por ello, de producir sentido. Frente al tratamiento psiquiátrico, veladamente político, de estos problemas, planteamos la necesidad de solventarlos o diluirlos, dentro del mismo contexto al que pertenecen. Dicho contexto es el contexto vivo de lo social. No buscamos más la readaptación de sujetos disfuncionales a un sistema social atomizado en el que el sentido se recobre a fuerza de fortalecer el yo del individuo, sino la transformación del sistema social a partir de la composición colectiva de comunidad. Para ello, necesitamos hablar de políticas de la amistad (o del amor) que liberen la fuerza creativa del Inconsciente, reavivando así, las fuerzas capaces de producir sentido, esas fuerzas que solo acontecen en el entredós, en el encuentro. Las políticas de la amistad no solo connotan la idea de ser fabricadas desde la amistad, sino también la idea de la urgencia de reformular los conceptos de amistad y amor desde la política, desde lo comunitario. Repasamos, por ello, la historia conceptual de un tema tan querido para la filosofía como es el de la amistad, para llegar a los más novedosos planteamientos sobre su alcance en la obra viva de Toni Negri, un pensador marcadamente deleuzeano. Por último tratamos la cuestión de la familia y el familiarismo, proponiendo, desde la crítica postestructuralista al deseo edípico del psicoanálisis, una crítica del parentesco que nos permita pensar formatos alternativos de comunidad afectiva, de la mano de la denominada Teoría *Queer*.

## 6.1. LA TAREA DE DESTERRITORIALIZACIÓN DE CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS: LA DEUDA DE DELEUZE CON ALTHUSSER

Las construcciones teóricas de Freud están hechas a partir de los conceptos propios de la ciencia y de la ideología de la época. Así, debemos comenzar situando el horizonte en el que Freud desarrolla su trabajo. Podemos decir que Freud, no obstante, está fuera de sus casillas, y que su legado, y lo más fértil de éste, se halla escondido tras una serie de conceptos que le quedan pequeños. De este modo, el pensamiento de Freud desborda los conceptos en los que aparece codificado. De ahí que nos encontremos ante uno de los pensadores más necesitados de deconstrucción y de desterritorialización, dado que, tras ella, se nos promete un brillante destello. Al menos eso es lo que Althusser intuía y afirmaba en 1964. El efecto de la propia práctica analítica será testimonio de este fenómeno. Desde Althusser, necesitamos valorar la práctica freudiana como método de cura, sin perjuicio en las sospechas que tal método nos ha suscitado, en favor de una teoría materialista del conocimiento, que no dualice ideal e irracionalmente, teoría y praxis[793]. El trabajo teórico de Freud proviene de una

[793] Cfr. Así situaría también Althusser el proceso de constitución de la obra de Marx, frente a la hipótesis idealista kautskiana sobre el origen burgués de su saber, en L. Althusser: *Marx dentro de sus límites*. Ed. Akal, Madrid, 2003. p. 47: "*el pensamiento de Marx se ha formado y desarrollado no en el exterior del movimiento obrero, sino en el interior del movimiento obrero existente, sobre su base política y sobre sus posiciones teóricas rectificadas*".





experiencia clínica muy intensa, de una experiencia que trató de no conceptuar prejuiciosamente *ad hoc*[794]. Si esto es así, es porque Freud intentaba, en función de las exigencias epistemológicas de su tiempo y de su ambiente, presentar sus elaboraciones en forma de discurso científico, tal como Marx haría al componer el principio de *El Capital*, bajo una misma intención. Sin embargo, el cientificismo del contexto marxista le forzaba a empezar, aparentemente, por lo abstracto, por conceptos homogeneizados, para luego ir descendiendo hacia la realidad concreta. El cientificismo formalista perjudicó más la recepción de la obra de Marx que la de Freud, cuyos parámetros obligaban, más bien, a comenzar por las manifestaciones fenoménicas, por los síntomas, para ir alcanzando luego, síntesis teóricas más abstractas pero siempre bajo la autolimitación que consiste en no sobrepasar la parcialidad. Así entendía la ciencia Freud por oposición a la "filosofía", que trataría de dar cuentas globales del mundo y de las relaciones entre sus elementos.

Según Lacan, Freud funda una ciencia nueva, distinta, fuera de lo esperado en relación a su profesión, en la psiquiatría, cuyo campo estaría más cerca de la neurología, pero distinta también de la psicología, que habría tenido un recorrido complejo pero finalmente limitado por su propia indefinición axiomática[795]. La prehistoria de la psicología la podemos situar en una serie de técnicas diseminadas en distintos ámbitos y sin unidad teórica aparente: test para la selección en el reclutamiento militar, entrevistas de confesionario dentro del culto cristiano, etc. En otro lugar, encontramos otra cosa, otra psicología, que sería parte importante de la metasfísica: aquella parte que estudia la idea de yo y de sujeto. Esta otra psicología se desarrolló de modo paralelo y al margen de las técnicas antes mencionadas. Si bien el intento de cubrir la psicología bajo el estatuto de ciencia, aplicándole el método experimental, al menos pretendidamente, en el siglo XIX, sobre todo con los precursores del conductismo (no advirtiendo estos que, en todo caso, estaban haciendo o neurología o ideología), continúa la línea de aquellas técnicas, a las que trataba de reunir bajo un mismo campo, el psicoanálisis más bien hunde sus raíces en la tradición filosófica, si tomamos en cuenta la temática antes que la forma y orden expositivo del discurso freudiano. Freud casi reconoce esta circunstancia cuando habla de su disciplina denominándola "metapsicología"[796].

El psicoanálisis no es psicología o, al menos, no es bajo ese aspecto bajo el que más brilla su proyección, a pesar de los intentos de captura y fagocitación por parte

[794] L. Althusser: " Freud y Lacan" (1964) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1996, p. 29.

[795] M. Bunge y R. Ardila: *Filosofía de la psicología*. Ed. Siglo XXI. México, 2002. p. 144.

[796] Cfr. Para comprender el carácter metapsicológico de la teoría psicoanalítica en cuanto que investigadora de los elementos tópicos, dinámicos, económicos, genéticos y estructurales de los sucederes psíquicos, podemos consultar: R. Greenson: *Técnica y práctica del psicoanálisis*. Ed. Siglo XXI. México, 2004. p. 36 y ss. Para entender el carácter metapsicológico del psicoanálisis en cuanto que constructor de conceptos podemos consultar: P. Laurent: *La metapsicología*. Ed. Siglo XXI. México, 2002.

de la Razón occidental[797], que no soporta el psicoanálisis de Freud más que puesto a funcionar en los circuitos cerrados del pragmatismo capitalista. Sin duda, esta captura tuvo un éxito parcial[798] que explica y justifica, más que ninguna otra cosa, la crítica de Deleuze a la razón psicoanalítica. Sin embargo, la consideración del psicoanálisis como deriva filosófica no satisface tampoco a Althusser, ya que ve en ello, el peligro de la reducción del mismo al no deseado mito del origen hegeliano[799]. Según Althusser ésta es la incómoda situación en la que Lacan recibe y desarrolla el psicoanálisis. Lacan sabe que el psicoanálisis supone una amenaza para la autocomplacida Razón occidental. También sabe que trabajar fuera de las instituciones conlleva el peligro de la marginalidad y la consiguiente falta de recursos. Lacan, justifica Althusser, se ve forzado a moverse ambiguamente, y a volcarse, en ocasiones, sobre esquemas hegelianos que, según Althusser, son ajenos e innecesarios en la marcha de su empresa, a saber: crear conceptos a la medida de los descubrimientos freudianos. Si es Lacan el que puede hacer esto es, según Althusser, porque ha recibido el impulso de la lingüística, viendo en el desplazamiento y condensación freudianos, formas de la metonimia y de la metáfora. Esta reconcepción permitía observar los síntomas como funciones significantes no referenciales sino inmanentes a la cadena significante[800]. Según Althusser, Lacan no quería decir que el Inconsciente fuera un lenguaje ni que se estructurara en términos de significante-significado, sino en términos de combinación entre significantes[801]. Ésta es, todavía en el Deleuze de *Lógica del sentido*, el subsuelo del lenguaje secundario, del lenguaje de superficie, del lenguaje propiamente dicho. De este modo, toda interpretación biologicista del Inconsciente, incluso aquella con la que, por momentos, coqueteó Freud, queda evidenciada como malentendido ideológico: "*Contra el* biologicismo, *contra sus peores mitos (las diferentes formas de la herencia filogenética, a la que se hace intervenir como a otros tantos milagros teóricos para resolver los problemas imposibles, por ser problemas mal planteados), contra el etologismo y todas sus variantes (la* psicología *y el* culturalismo *son actualmente las más peligrosas), esta es su posición de base. Considero que es ahí donde pasa la* línea divisoria decisiva *para un trabajo teórico para los hechos psicoanalíticos (incluyendo la obra de Freud)*"[802]. Tanta es la deuda que Deleuze tiene con Althusser, que pareciera que aquel, leyendo estas palabras y tomándolas como clave para exponer su filosofía del psicoanálisis, respondiera con ese gran trabajo que es *El Anti Edipo*, ante la sensación de que ni Lacan, ni su propia etapa lacaniana, salpicada todavía por ciertos biologicismos kleinianos, había completado esta tarea, la tarea que empezó.

[797] L. Althusser: " Freud y Lacan" (1964) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan.* Ed. Siglo XXI, México, 1996. p. 32.

[798] Cfr. Según L. Althusser en " El escándalo Tiflis" (1976-1984) en *Escritos sobre psicoanálisis.* Freud y Lacan. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1996, p. 177, ya Lacan criticaba corrientes psicoanalísticas como la pragmatista americana, por considerarla psicologista y prefreudiana, en la medida en que funcionaba en base al reforzamiento del ego y reinvestidura de las defensas, en favor de la "normalización" del paciente. Estaríamos ante propósitos prefreudianos en cuanto que idealistas. Freud supone una profundización en el materialismo en la medida en que no solo rechaza la primacía de la conciencia en el conocimiento sino en la conciencia misma.

[799] L. Althusser: " Freud y Lacan" (1964) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 33.

[800] *Ibid.* p. 34-38.

[801] L. Althusser: " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 83.

[802] L. Althusser: " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 54.





En cualquier caso, ciencia o filosofía o ninguna de las dos cosas, el psicoanálisis tiene como descubrimiento explícito y campo de investigación al Inconsciente, y como objeto, la clarificación del proceso que convierte al niño-animal en adulto-lingüístico (proceso de subjetivación), del proceso de olvido de tal proceso y de sus efectos prolongados en el sujeto constituido[803]. El padre es la Ley: Ley de la Cultura, según Althusser: "*El Edipo no es, pues un* "sentido" *oculto al que sólo le falte la conciencia o la palabra; el Edipo no es una estructura enterrada en el pasado que siempre pueda reestructurarse o superarse "reactivando" su sentido; el Edipo es la estructura dramática, la "máquina teatral" impuesta por la Ley de la Cultura a todo candidato, involuntario y obligado a la humanidad; una estructura que contiene en sí misma no sólo la posibilidad sino la necesidad de las variaciones concretas en lo que* existe, *para todo individuo que pueda llegar a su umbral, vivirlo y sobrevivirlo*"[804]. Estas palabras, pronunciadas por un pensador que expresamente declara el concepto de origen como supersticioso[805], como "*ilusión retrospectiva que proyecta en el orden del proceso de engendramiento real el orden mismo del proceso de conocimiento...*"[806] parecen precisamente el punto de arranque del postestructuralismo de Deleuze manifiesto en *El Anti Edipo*. Queda entonces preguntarnos, hacia Deleuze, si la cura psicoanalítica, aún en manos de Lacan, no puede sino proceder repitiendo la intervención de la Ley, conviertiéndola en verdaderamente eficaz, en aquellos en los que la familia fue un agente fallido, dado que como afirma el propio Althusser: "*Cuando alguien "relata su vida" o describe sus sentimientos en una "situación vivida", o relata un sueño, etc., su discurso es informado por el discurso ideológico, por el "yo" que habla en primera persona, y por el sujeto ante quien habla y que es juez de la autenticidad de su discurso, de su análisis, de su honesti-*

[803] Cfr. Ver pp. 36-37 de " Freud y Lacan" (1964) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.*, en las que Althusser basa la no subsunción del psicoanálisis a otro tipo de disciplina ni científica ni filosófica, en el carácter de tal objeto de estudio, dado que es un estudio sobre el olvido del propio surgimiento del Sujeto, de la Ley, de la Razón. Creemos poder afirmar, en relación a esto, que Althusser está llamando al psicoanálisis a convertirse en la concreción del método genealógico de Nietzsche.

[804] L. Althusser: " Freud y Lacan" (1964) en *Escritos sobre psicoanálisis.* Freud y Lacan. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1996, p. 44.

[805] Cfr. L. Althusser, en " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 54, diserta sobre la ambigüedad que el propio Freud presenta respecto a las cuestiones emparentadas del tiempo y del origen, diciendo así: "*Esta misma tentación de génesis aparece en una curiosa definición del inconsciente como memoria, que manifiestamente lo atormenta ("reserva mnésica", "memoria"...), cuando al mismo tiempo ofrece una definición teóricamente irreprochable de la "intemporalidad del inconsciente". Si decimos que el inconsciente es una memoria ¡caemos en uno de los peores conceptos de la psicología!, y nos vemos tentados a creer que memoria = historia, que la cura = rememoración rectificada = buana historia, que curar a un neurótico es devolverle su "historicidad", lo que es sin duda una de las fórmulas menos felices que hayan salido de la pluma de Lacan.* Ver también la crítica a la manía genética en la dialéctica hegeliana en las pp. 73-75.

[806] L. Althusser: " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 75.

*dad, etc.; es informado también, en el mismo acto, por los significantes ideológicos...*"[807]. Parece que Lacan cuetiona la Ley pero no permite salir de ella. No habría nada fuera de la Ley. El ensimismamiento al que lleva esto se traduce en la imposibilidad de fundar una ontología política, tal y como Deleuze y el postestructuralismo desean.

Esto nos lleva de nuevo al problema del mito del origen y a la necesidad de desterritorializar el concepto de Inconsciente del mismo. Althusser entiende que las potencias del psicoanálisis respecto al tratamiento del Inconsciente se pierden siempre que queda atrapado en el prejuicio de la exclusividad del tiempo cronológico y pretende dar cuanta de él aludiendo a un supuesto origen del mismo. Ocurre que, al buscar un origen del Inconsciente, caemos, como ya sabemos en el total desvío de nuestro propósito ya que partimos del resultado: el Inconsciente no es ni inidentificable, puesto que carece de origen o finalidad, no habiendo entonces momento alguno en el que no fuera ya; ni identificable, puesto que, aún precomprendido, no puede ser descrito desde las categorías de la racionalidad de la conciencia, al no ser ésta sino efecto de superficie de ese Inconsciente presubjetivo que no se agota, de ningún modo, en tales categorías, dado que las preexiste, desborda y amenaza con su capacidad generativa. Y es que "*...el inconsciente* se reproduce a sí mismo *constantemente y esta reproducción a-temporal, in-temporal, "sincrónica", es la condición absoluta de su "producción"...*"[808]. Una cosa es el Inconsciente y otra, usando términos de Althusser, el sujeto-del-inconsciente, captura ideológica del Inconsciente, de la que ya hemos hablado en relación a la crítica deleuzeana a la dialéctica y a la representación. Citando al propio pensador: "*La estructura del discurso del inconsciente, sin embargo, es totalmente diferente de la estructura del discurso ideológico, puesto que no está centrada y el "sujeto" del inconsciente no figura en persona sino por "lugarteniencia" en el discurso del inconsciente*"[809]. Este sujeto-del-inconsciente es un efecto-inyección del discurso ideológico sobre el Inconsciente, operado en primera instancia en la escena familiar. Este sujeto-del-inconsciente es el que protagoniza el fenómeno de la transferencia y sustenta al superyo. Es más, preludiando al Foucault de *Historia de la sexualidad*, Althusser afirma que incluso el efecto-libido es operado como inyección del discurso ideológico en el Inconsciente: "*la libido es tan poco exterior, anterior y transcendente a las formas de "su" discurso que podemos considerarla como ¡su* efecto *específico*!"[810]. El discurso ideológico inyectado en el Inconsciente consigue transmutar las representaciones en fantasmas que, a su vez, son una elaboración secundaria de fonémas, imágenes, olores, etc. (el fantasma constituye una metáfora del Inconsciente), poniendo a funcionar así al Poder en el interior mismo del deseo.

[807] L. Althusser: " Tres notas sobre la teoría de los discursos." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 124.

[808] L. Althusser: " Cartas a D..." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 81.

[809] L. Althusser: " Tres notas sobre la teoría de los discursos." (1966) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 126.

[810] *Ibid.* p. 137.





Igual que Deleuze entiende que la inversión del platonismo comienza en el propio Platón, también Althusser dirá que la tarea de invertir el platonismo en el seno del psicoanálisis, empieza en el propio Freud, ya que su formulación del Inconsciente altera notablemente las preconcepciones platónicas y hegelianas, pues en ellas, el Inconsciente es tan solo una modalidad fallida de la conciencia a causa de la intervención del cuerpo, o de otro modo, la conciencia es la verdad de sus formas inconscientes, da manera que las precede en cierto sentido. La cura psicoanalítica libre de derivas ideológicas pasa, entonces, por una modificación del dispositivo de los fantasmas inoculados en el Inconsciente y no por una reapropiación de la "verdad" del sujeto[811].

Podemos ver, en los escritos de Althusser, una programación de los desarrollos deleuzeanos en su crítica de la razón psicoanalítica, en varios puntos, a saber:

- Sospecha sobre los posibles usos procapitalistas de adaptación individual en la práctica psicoanalítica que funcionaría, entonces, como una segunda familia en aquellos casos en los que la primera hubiera resultado fallida;
- Sospecha sobre los supuestos biologicistas acerca de la comprensión del Inconsciente desde el psicoanálisis de Freud y rechazo de todas las formulaciones de la herencia filogenética del simbolismo;
- Concreción de dos tareas filosóficas para el psicoanálisis postfreudiano: inventar conceptos a la altura del redescubrimiento de Freud del Inconsciente y realizar una genealogía del sentido;
- Concepción de Edipo como constructo ideológico de la cultura capitalista dominante, que lo utiliza como filtro por el que habán de pasar las personas que quieran formar parte efectiva de la sociedad;
- Concepción, por tanto, de la superabilidad de Edipo;
- Consideración del fantasma como guión inyectado, por la ideología dominante, en el Inconsciente;
- Necesidad de salir del bloqueo psicoanalítico lacaniano respecto a la producción de proyectos políticos alternativos;
- Concepción del Inconsciente en sentido ontológico y consiguiente rechazo a la teorización en torno a su origen, dado que no lo tiene, ya que el Inconsciente es allí donde es el Ser y siendo el Ser lo único que es, no pudiendo derivarse de un no-ser, no hay lugar para un antes del Inconsciente.

[811] L. Althusser: " El escándalo Tiflis." (1976-1984) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. op.cit.* p. 210.

## 6.2. POTENCIALIDADES POLÍTICAS EN TIEMPOS POSTMODERNOS[812]

En este apartado nos proponemos arrojar luz acerca del sentido y de las intenciones que dan cuerpo a la filosofía política de Deleuze, entendiéndola fundamentalmente como análisis de la postmodernidad. Nuestra aportación se concreta en la visibilización de los nudos políticos del psicoanálisis, ya que entendemos que, al menos en parte, la ontología política de Deleuze supone, entre otras cosas, el intento de explicarlos y aflojarlos. Como decíamos, Deleuze se presenta como teórico político de la postmodernidad, lo cual no implica una complacencia con tal mundo, con el mundo en que vivimos. Si, en ocasiones, creemos percibir en Deleuze, cierta fascinación, es porque la no complacencia no debe significar, necesaria ni deseablemente, un repliegue nostálgico del pasado. No hemos abandonado la concepción de la filosofía como violencia capaz de tranformar el mundo. Pero nos parece urgente señalar que ese combate hay que librarlo alegremente y, si hace falta, bajo la seducción de los nuevos tiempos. No nos parece vergonzoso ese estar apasionado por los nuevos tiempos. Se trata de algo muy diferente de esa actitud que, muchas veces, ha sido denunciada bajo el nombre de "sobreadaptación". Deleuze está fascinado, estoica y singularmente fascinado, por la vida. Dice que para hablar de algo, deberíamos amarlo profundamente. Indudablemente, él ama la vida y el juego trágico y constante que en ella se da. Ciertamente, nuestras vidas son vidas en la postmodernidad y amarlas implica también dejarse llevar por ella, saber bailar a su son, a condición de saber trazar un camino de escapada, que nos permita huir de nosotros mismos y de nuestras circunstancias, que nos obligue a estar, como dice Deleuze, en guerra de guerrillas con nosotros mismos, que somos las cajas de resonancia de este capitalismo postindustrial[813]. Cuando decimos todo esto no solo estamos celebrando la vida. No se trata de caer en un optimismo estulto e irresponsable. Se trata más bien de asegurar que la voluntad de poder está cargada de promesas de futuro y que, por ello, es siempre buena, ontológicamente buena, en cuanto que se opone a la nada. Dicho de otra manera: nos fascina

[812] *"Lo post es el desarrollo o la alternativa de/a una corriente para lo que no hemos fabricado aún el término que le correspondiera"* (R. Reyes: "Siglo XX: Filosofías de la resistencia" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 5, 2002.1/2. ISSN 1578-6730).

[813] Cfr. Para obtener una caracterización de la postmodernidad, ya no social sino filosófica podemos leer "Al final de la modernidad" en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* En donde la autora delimita, con Heidegger, el tiempo de la modernidad como nombrando la totalidad de la historia occidental desde Platón hasta nosotros. La modernidad sería entonces la historia del pensamiento metafísico-teconlógico. Desde esta perspectiva nosotros no estaríamos viviendo la postmodernidad sino filosóficamente, ya que socialmente nos encontraríamos en la culminación del programa moderno en forma de organización total y de efectuación de la cultura de masas y del mito del progreso. Se propone, por tanto, denominar "hipermodernidad" a nuestros tiempos y "protomodernidad" a los de la metafísica griega y cristiana (p. 87). El programa de la modernidad consiste en dominar el mundo para lo cual ha necesitado instaurar el ideal de la superación continua, la interpretación lineal del tiempo y la noción de fundamento. Del mismo modo, T. Oñate, dentro de la misma obra, ofrece, en un texto titulado "Feminismo alternativo y Postmodernidad estética", una visión positiva de las potencialidades tecnológicas de la postmodernidad. La postmodernidad se definirá, entonces como una era femenina (*Ibid.* 250), pudiéndose rescatar la feminidad sin vejarla ni sublimarla ya.





la postmodernidad porque la hemos hecho, porque es el resultado de una aventura del deseo con la que sentimos familiaridad, porque estamos involucrados en ella y porque no podríamos estar fuera, porque no es solo la postmodernidad de la dominación capitalista sino también la postmodernidad de la lucha de clases, porque no solo es la postmodernidad del Poder sino también la postmodernidad del Saber de la Diferencia[814]. En definitiva, ¿qué otra cosa amar si somos inmanentistas y ya no nos convence ni nos informa ningún idealismo? A veces se dice que el postestructuralismo es una corriente de pensamiento nihilista e irresponsable (trataremos estos nudos en el apartado 6.2.8.). Ante tales acusaciones, deseamos afirmar, al menos dos cosas: que destronar ideales transcendentes y hacerse cargo, con firmeza y generosidad, de la necesaria experimentación y de la creación abundante de valores, incardinadamente, sin desfallecer ni victimizarse en el intento, es, precisamente, todo lo contrario de nihilismo; y que asumir la tarea genealógica de cartografiar nuestra época, entendiéndola como producto del encuentro entre distintos elementos, y evaluándola a partir de un esquema relacional (que no relativista), constituye una verdadera responsabilidad, una responsabilidad que no se diluye tras universalismos de ningún tipo, ni se esconde tras formalismo o teleologismo alguno.

En este punto, se impone la pregunta: ¿qué es o cómo podemos definir la postmodernidad? Ensayaremos una respuesta breve. A pesar del margen de error y del reduccionismo al que nos arriesgamos si queremos situar muy concretamente el comienzo de una "era", nos aventuramos a decir que la condición postmoderna comienza a evidenciarse a partir de los tumultuosos años sesenta, en los que los modos de producción, las estrategias patronales, la resistencia obrera y, en definitiva, la lucha de clases, comienzan a tomar matices no inteligibles a partir de los conceptos de la modernidad, cristalizando en los procesos de mayo del 68 en Francia (y en otros semejantes en otros países en los diez años siguientes). La idea de progreso, y de evolucionismo cultural, empieza a mostrarse impotente, incluso a nivel de espectativas subjetivo-sociales. Junto con ella caerá otro gran mito: el del poder de la concienciación y de la racionalización. Asistimos a la sospecha en torno a este modo de liberación, propio del proyecto ilustrado. La conciencia comienza a verse como una cadena más, como policía interno que, al mismo tiempo, formatea a cada individuo a partir de las exigencias sociales (que bien pueden ser arbitrarias), pero bloquea su potencialidad comunitaria. Así, tanto el Poder como la resistencia se volcará en trabajar el inconsciente y sondear sus posibilidades, empujándose recíprocamente hacia el límite. Si los años sesenta presentan el estallido de la postmodernidad, y de la cultura *pop*, la caída

[814] Cfr. A nivel filosófico, hablar de postmodernidad implica tener en cuenta y encargarse del pensamiento de la Diferencia. Un pensar tal es un pensar de la multiplicidad, de la apertura, de la inconclusión, que se enfrenta al dogmatismo de la exclusión del Otro legitimando instancias inmutables, pero también al nihilismo relativista bajo el que todo es indeiferentemente lo mismo (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* pp. 90-91). El pensamiento de la diferencia conlleva una cultura popular que reivindica la fiesta y el derecho de todos a la felicidad y al saber, el cuidado de la Tierra y la actividad noética que mira hacia lo divino inmanente (*Ibid.* p. 223).

del Muro será el acontecimiento histórico que la consolide. A partir del mismo, todos los obstáculos parecen franqueados.

Se produce una velocísima globalización de la economía, propia de la fase del capitalismo que emerge tras los procesos de descolonización, de los que el capitalismo sale fortalecido. Se cambia el control estatal por parte de los antiguos países imperialistas, por un dominio deslocalizado de las grandes multinacionales, justamente en un momento en el que los marcos estatales y, en general, las fronteras territoriales, comenzaban a perder su peso, es decir, su capacidad para cartografiar el serpenteante movimiento del Capital. En un mundo en el que los Estados apenas tienen ya privilegios en la producción de cortes-flujos, la descolonización aparece como una estrategia que, no solo detiene las insurgencias sociales de los países ocupados, sino que favorece la expansión del capitalismo[815]. La globalización económica incluye, en su seno y, casi podríamos decir, como condición, la diversificación. Hablamos de diversificación, y no de diferenciación, para resaltar el devenir mercantil de casi toda diferencia. Junto con la globalización, aparecen procesos de "fragmentación", como el resurgimiento de nacionalismos, regionalismos, movimientos identitarios, etc., cada vez más "trivales". Sin embargo, funcionan simplemente como folklore, ya sea cumpliendo en cuanto objeto consumible, ya sea compensando fantasmáticamente la desestructuración de los lazos sociales consumada por un capitalismo cada vez más impersonal. Aquellos que se ven obligados a emigrar en busca de mejores oportunidades económicas, son los que, de manera más intensa y acuciante, viven el drama del desgarro cultural y del paradógico estatuto del *nomos*[816]. En todo caso, sería un error entender la situación bajo esquemas dualistas que caracterizaran la economía como deslocalizada, por un lado, y la política como localizada, por otro, sobre todo si tenemos en cuenta que la economía es política y que la política es económica[817]. La economía, es decir, los flujos de capital, están deslocalizados en la medida en que sufren una abstracción cada vez mayor que los eleva al plano de lo virtual. Las localizaciones se producen, también en la economía, a nivel efectual y, por ello, mínimo. Podríamos decir que la producción se halla deslocalizada pero el proceso económico se relocaliza en el consumo, término final altamente diferido debido a la preeminencia cada vez más fuerte del capitalismo financiero.

Otro rasgo de la postmodernidad, viene definido por el auge de las tecnologías del conocimiento, que también crean efectos paradógicos en relación a la dialécti-

[815] La expansión del capitalismo por los procesos de descolonización viene dada por la consolidación de una clase burguesa en el interior de los países independizados así como la conversión de estos mercados de consumo, es decir, en focos no solo de producción sino también de recepción de bienes.

[816] Cfr. Para seguir esta problemática ver B. Castellanos: "De la imposibilidad del laicismo", en Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 25, 2010.1/2. ISSN 1578-6730.

[817] Cfr. En B. Castellanos: "Louis Althusser y Judith Butler: Génesis y actualidad del postestructuralismo". Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 24, 2009.2/2. ISSN 1578-6730, podemos seguir la crítica a la separación entre lo político y lo económico, como uno de los puntos principales de la ontología política postestructuralista, a través de la reconsideración de la teoría del valor, de la teoría del Estado y de la teoría de la lucha de clases, iniciada por L Althusser y continuada (y recomenzada) por otros pensadores de la misma órbita en la actualidad.





ca de deslocalización-relocalización, por una parte, y a la de poder-saber, por otra. El ciberespacio se ha convertido en el lugar privilegiado y aparentemente atópico de comunicación. Esta red configurará modos de relación social casi instantáneos y multilaterales, que chocan con la creciente atomización de los modos de vida, al tiempo que los cubren y desplazan. Pareciera que la información se diseminara como nunca en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, a medida que esta información se pone al alcance de "todos", sufrirá procesos de fuerte jerarquización, reeditándose así una intensa división del trabajo que separa, de manera bastante abismal, a los trabajadores-usuarios de estas herramientas tecnológicas de tipo protésico, a las que sus cuerpos quedan prendidos, de la capa tecnocrática que la diseñan, recrea y controla, desde centros deslocalizados. Así, se elitiza el acceso a la información y, sobre todo, la participación activa en la comunicación. Además, la propia información queda filtrada a partir de la susceptibilidad o no de ser representada en los nuevos códigos de inteligencia. Paralelamente, las nuevas tecnologías transforman, no solo las relaciones interpersonales que se vuelven masivas y virtuales, sino al propio sujeto. Si tomamos al sujeto como punto de llegada en lugar de hacerlo como punto de origen, observaremos cómo queda modificado por su engranaje psicofísico con diversas extensiones maquinales que, por momentos, lo atraviesan, dándole una nueva unidad más comprehensiva, y por momentos lo disuelven en un conjunto de objetos parciales, cada uno de los cuales pasará a funcionar como receptor o conductor de ciertas cargas discursivas, visuales, informativas, perceptivas, etc. Además, las relaciones masivas que antes mencionábamos suponen una especie de intercambio en el que los mensajes son enviados simultáneamente a muchos sujetos dispersos, y emitidos, entonces, por una multitud "interna", en tanto que el acuse de recibo implica un cruce de líneas procedentes de una enorme ramificación. De este modo, el yo queda diversamente localizado. La postmodernidad es una época paradógica en la medida en que tal dispersión vivida contemporiza con modos conceptuales incapaces de captarla, de tal suerte que asistimos incluso a nuevos reforzamientos psicológico-metafísicos, a intensos modos de aferrarse a la supuesta unidad perdida. A menudo, esos modos se canalizan, para la alegría del Capital, a través de extremas fortificaciones y extensiones del esquema de la propiedad privada, extrapolados incluso a las pasiones y a los afectos, así como a la vinculación con el territorio.

A medida que la economía se globaliza bajo la dirección de las grandes multinacionales, y la tecnología crece en cantidad y en sofisticación, se dispara, mundialmente, tanto la homogeneización (de patrones de subjetivación), como la desigualdad (de acceso al disfrute de los recursos y a la participación en la toma de decisiones que afectan a las comunidades), dando lugar a un paisaje humano bastante lumpenproletarizado, atravesado intensamente por el problema del desempleo, del retardamiento creciente en el paso a la vida adulta y de las condiciones ilegales de la vida laboral. Si focalizamos nuestra atención desde el punto de vista cuantitativo e internacional, encontramos que la economía sumergida no es una anécdota en el sistema capitalista sino que, por el contrario, constituye el corazón del mismo. Si en el pasado, el capitalismo pudo disimular esta situación bajo el dualismo producción-reproducción,

entendiendo que la reproducción pertenece al ámbito cuasinatural, espontáneo e indiferente a la reglamentación laboral, en la postmodernidad, esta máscara cae por su propio peso, debido, no solo a la tímida entrada de la mujer al ámbito tradicionalmente masculino, sino, sobre todo, a la "feminización" del carácter general de la producción, en la que prima una evidente insistencia en la fabricación en serie de afectos, de emociones, de autoimágenes, de discursos. En el producir y el reproducir, en la diferencia y la repetición, se han borrado las antiguas líneas de demarcación, y todo, incluso los seres vivos, pueden ser reproducidos artificialmente (volveremos a estas cuestiones en el apartado 6.2.6.). Así, el derecho en torno a la propiedad adquiere una nueva complejidad. Sin embargo, tampoco en esta dispersión, la palabra legal ha logrado conceptuar ni regular definitiva ni satisfactoriamente.

Algunas pensadoras como Spivak entienden que la postmodernidad es un fenómeno occidental, de tal manera que ni siquiera ella misma, la postmodernidad, escaparía a la localización, sino que como todo fenómeno, es un fenómeno incardinado, atravesado no solo por el tiempo, como época, sino también por el espacio, como cuerpo. De ahí, que sospeche que muchos de los propios discursos postmodernos, el postestructuralismo entre ellos, recaen en el rechazado universalismo, al extrapolar la crisis del espíritu occidental (vista, sobre todo, bajo una perspectiva eurocentrada) fuera de su mundo, fuera del "territorio" afectado. Habría, según Spivak, un disimulo, tal vez inconsciente, mediante el cual, los intelectuales de la postmodernidad esconden su propia localización, tras una pretendida deslocalización total, es decir, esconden su propio carácter institucional-funcionarial, tras un pretendido nomadismo. Para Spivak, hay en todo esto algo de impostura, algo de colaboración con el interés del capitalismo postmoderno y con la extensión ilegítima de cierto nihilismo. Por ejemplo, entiende que la crítica radical a la representación política en Foucault y en Deleuze, les lleva a condenar todo tipo de delegación, todo tipo de política que salga de la micropolítica para hacerse ver en la superficie, como pudieran ser los movimientos de liberación nacional en áreas periféricas (esta denuncia nos parece, si es el caso, menos justa con Deleuze que con Foucault que, tal vez, se replegó con más fuerza en proyectos meramente individuales). Aquello que ya no tiene sentido en Europa, cree Spivak, puede, sin embargo, tenerlo en la periferia, o viceversa. La pensadora india devuelve al postestructuralismo a sus fantasmas, señalando que quizá esta concepción francesa, si bien profundiza en la diferencia intrafronteriza, peca de homogeneización forzada en relación a los grandes conjuntos, y que quizá presupone una transparencia, para el pensamiento occidental, del mundo asiático y africanos, transparencia inexistente, en realidad, que les lleva a condenar la representación de los marginales en favor de un dejarles expresarse inmediatamente. Spivak afirma que decir esto sigue siendo una forma de reducción e incluso de desconocimiento irresponsable, ya que, posiblemente, los marginales necesitan cierta representación[818], dado que sería una y la misma

[818] Cfr. Ver G. C. Spivak: "¿Puede hablar el subalterno?, en Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre 2003, sobre todo pp. 303-333 y 346, así como una pequeña autocrítica dentro de la órbita postestructuralista en A. Negri y M. Hardt: *Imperio*. Paidós. Barcelona, 2005. p. 157.





operación la que los somete y la que los borra del discurso. Spivak propone, en este punto, la vuelta a Marx, que reconocía la particularidad, la inconmensurabilidad y la grieta que el modo de producción asiático supone para las taxonomías y diacronías occidentales. Las objeciones de Spivak merecen, cuanto menos, ser tenidas en cuenta en el desarrollo de nuestro análisis, aún si nos empujaran a tomar a Deleuze por otra parte, o a reformularlo en la medida en que fuera necesario para solventar los problemas expuestos. Efectivamente, es probable que solo los europeos y los eurodescendientes sean los que habiten un mundo caracterizado por la decadencia de las promesas ilustradas. Incluso cuando enunciamos nuestro programa de inversión del platonismo, tal vez debiéramos recordar que Platón no fue un acontecimiento universal, ni la metafísica un lugar de paso natural o necesario. Si queremos hablar sobre la constitución de los sujetos colectivos de enunciación, habremos de tener todo esto en cuenta.

### 6.2.1. El desajuste de las estructuras y las líneas revolucionarias: la grieta de Althusser

En este tramo del camino nos proponemos extraer todo el potencial político, no ya de la filosofía deleuzeana, tarea ésta que desbordaría las pretensiones y puntos de partida de nuestro trabajo, sino de la crítica que Deleuze hace de la razón psicoanalítica, objeto que nos sitúa ya en un campo más determinado. Este potencial que queremos extraer deseamos volcarlo, a modo de aportación, al proyecto postestructuralista de una ontología política. Hablamos de ontología política con la intención de separarla del concepto de teoría política. La teoría política se desarrolla, generalmente, como programa para la consecución de un objetivo ya supuesto o acordado y dentro de los límites posibilistas de la organización social actual. La ontología política trata, por el contrario, de escapar del prejuicio del presentismo, lo cual indica que la ontología política encierra, por sí misma, al menos algunas de las dimensiones del pensamiento revolucionario. La ontología política comienza en el momento en que sabemos que la configuración social presente no agota la realidad material, en tanto que esta realidad material convoca no solo a todos los elementos que se componen a partir de determinadas relaciones, sino también a las fuerzas que, de modo latente o expreso, amenazan, en el mejor o en el peor de los sentidos, tanto el orden de tales relaciones como incluso la configuración de los elementos que no se forman sino en el seno de las mismas. Si eliminásemos el carácter individualista con el que Kant habla de la "insociable sociabilidad" del ser humano y refiriéramos la insociabilidad no al individuo sino a las instancias preindividuales y/o colectivas, podríamos suscribir sus palabras: "*Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su* inclinación a vivir en sociedad *sea inseparable de una* hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad"[819]. No solo los sistemas, sino también las

[819] I. Kant: *Ideas para una historia en clave cosmopolita*, Ed. Tecnos, Madrid 1987, pp. 8-9.

estructuras pueden estallar. A veces lo hacen mediante grandes explosiones y, otras veces, lo hacen de una manera más larvaria.

La ontología política es postmarxista, en el sentido de que nos permite pensar desde el espíritu trágico: nos permite proponer desde cero, sin cargas historicistas, desde la alegría de cierto olvido[820]. Con Nietzsche aprendimos que la fórmula según la cual el olvido nos condena a la repetición no es tan cierta, habiendo al menos un sentido en el que el olvido es incluso necesario para no repetir lo mismo. Hay un olvido pernicioso: el olvido acerca de las condiciones de producción de los valores, de los conceptos, de los sujetos, de las substantivaciones y, en general, de la Cultura. Este olvido es un modo del olvido de la diferencia ontológica que, en estos momentos, queremos traer al terreno de la política. No podemos olvidar que, tras las configuraciones aparentemente estables, hay un proceso de producción ligado a la vida, es decir, inmanente, y con todo lo que ella tiene de insondable y de sinsentido. No podemos olvidar que estas configuraciones son manifestaciones del deseo, de la voluntad de poder o, si queremos, de las fuerzas creadoras de colectividades humanas diversas, cambiantes y siempre reconfiguradas en un eterno juego de oposiciones. No podemos dejar de dramatizar el conocimiento en cualquier campo, sabiendo que hay un "quién", un tipo, un agente interesado, tras todo producto cultural. Precisamente hablamos de ontología en nuestro acercamiento a la política, en la medida en que entendemos ineludible el trabajo genealógico en torno a las condiciones de posibilidad bajo las cuales se desarrollan los acontecimientos políticos. Nunca superaremos el tiempo en el que es pertinente hablar de las condiciones de la revolución. Sin embargo, hay otro tipo de olvido que es afirmativo, un olvido que ocurre más bien en el "ánimo". Se trata de un olvido que se opone a la viscosidad, al exceso de arraigo, a cualquier patriotismo, incluso al internacionalista. Nos referimos a un olvido afectivo-emocional que nos aporte las dosis necesarias de desapego respecto de nuestro propios metarrelatos historicistas, que nos invite al nomadismo, que nos impulse a visitar, no ya otros lugares, sino otros miradores. No se trata tanto de olvidar el legado histórico sino de observar que hay multiplicidad de modos diferentes de recibir la Historia, o lo que es lo mismo, que también podemos maquinar deseo hacia atrás. Dado el juego de oposiciones en el que también se mueve la política, la falta de este olvido afirmativo, provocaría, más que ninguna otra cosa, un proyecto siempre marcado por el espíritu reactivo, es decir, siempre trazado por el paradigma de racionalidad vigente. En el mundo, creemos, hay

[820] Cfr. En este mismo sentido criticaba, el Heidegger más temprano, el historicismo en unas lecciones recogidas en el libro *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Siruela, Madrid 1995: "*Hoy se siente con mayor fuerza lo histórico como una carga que inhibe nuestra ingenuidad de crear. La conciencia histórica acompaña de continuo como una sombra todo intento de nueva creación. Enseguida se aviva la conciencia de caducidad y nos quita el entusiasmo por lo absoluto. En la medida en que todo insta a lograr una nueva cultura espiritual, la conciencia histórica en este sentido oneroso tiene que ser estirpada, y así al afirmarse contra lo histórico es realmente, más o menos, una pura lucha contra la historia*" (p. 69); "*La lucha contra la historia es, indirecta e inconscientemente, lucha por una nueva cultura*" (p. 77); "*Toda imagen de la historia, por recibir su estructura de la subjetividad formante, depende del presente que ve la historia. Todas las imágenes históricas están orientadas, por la concepción de su tendencia evolutiva, al presente*" (p. 72). Podemos apreciar como Heidegger se hace cargo de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche.





cosas que debemos abandonar en lugar de investir. Tal vez la revolución esté más condicionada por la capacidad de alejamiento respecto a aquello que resulta inconveniente, que por el apego mórbido a aquello que no nos conviene aunque sea en forma de enfrentamiento. Tal es el problema de la Dialéctica idealista: resuelve todo en un juego de contestaciones en vez de replantear los problemas. Heidegger decía al respecto: "*La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas*"[821]. Deleuze nos ha enseñado ampliamente que no solo hay que dudar de las soluciones sino, fundamentalmente, de los problemas[822][823]. Necesitamos salir del juego dialéctico e inventar otro en el que tengamos capacidad de obrar, y esto no se consigue con la carga del historicismo y de la memoria paranoica, sino con una política que, además de estar ontológicamente fundada, lo esté también estéticamente. La revolución estética es consustancial, no a la política, pero sí a la revolución política, ya que sin un giro estético, no sería tal. La revolución estética se juega en el orden primario, la política en el orden secundario. Más adelante establecemos las bases para una crítica a la política de la representación, pero estamos ya en disposición de adelantar la idea de que si consideramos perniciosa la política representativa no es por una animadversión dogmática hacia la delegación en el ejercicio político ejecutivo que, de hecho en determinados momentos o esferas, puede resultar necesaria e incluso saludable, sino sobre todo porque entendemos que la revolución política tiene que estar estéticamente motivada y el ejercicio estético sí que no admite delegaciones[824]. Lo que queremos destacar es que ninguna subversión real del sistema social acontece si no es en base a un cambio en el modo de percibir, de sentir, de afectar y de ser afectado. De lo contrario estaremos, como mucho, en el pobre terreno del reformismo, de los ajustes baratos. Esto lo sabían muy bien los más destacados artistas de la escuela de cine soviético[825].

[821] M. Heidegger: *Conferencias y artículos*. *op.cit.* p. 66.

[822] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad*. *op.cit.* p. 423.

[823] "*El filósofo entiende, por tanto, que la vida es una secuencia in-interrumpida de problemas que uno intenta plantear lo más correctamente posible. Uno consigue, es cierto, resolver los más apremiantes. O, al menos, lo pretende. Los filósofos se encargan de* mostrar, *escribir, otros problemas que, alternativamente, se convierten en prioritarios. Problemas que se van resolviendo, porque se nos permite plantearlos en la* dirección correcta. *Por eso el filósofo permanece vigilante y a la escucha, siempre a las puertas de las grandes construcciones teóricas, de los sistemas y visiones del mundo, de las organizaciones socioculturales, detrás de los actores y gestores que las justifican*" (R. Reyes: "Europa, Fin-de-Siglo: Registros de identidad" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 2, 2000.2/2. ISSN 1578-6730).

[824] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad*. *op.cit.* p. 397.

[825] Con el cine despertaba todo un modo de arte que, como hemos visto anteriormente, deconstruye el propio proceso de percepción humana. La escuela soviética de cine y, en especial, figuras como Eisenstein o Vertov, confiaban en las potencialidades políticas de las revoluciones estéticas ya que un nuevo modo de sentir, de percibir era la condición de posibilidad para un nuevo modo de valorar y de actuar.

Antes decíamos que la ontología política es postmarxista. Añadiremos que si decimos postmarxista no es solo para señalar su carácter de deriva a partir de Marx y a partir de la conciencia de los límites del marxismo tradicional, sino también para desvincularla de todo prejuicio premarxista. La ontología política, sobre todo, no es premarxista o antimarxista. No es nuestra labor recordar aquí los puntos básicos de la obra de Marx, puesto que para ellos está su propio legado bibliográfico y una extensísima literatura en torno al mismo. Sin embargo, no podemos obviarlo sin más, ya que la figura de Marx concentra, como pocos lo han hecho a lo largo de la historia del pensamiento occidental, un genio ejemplar a la hora de rastrear las condiciones, o la voluntad de poder ("no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia": creemos que Nietzsche suscribiría eso), que engendraron nuestro actual panorama socioeconómico y nuestra actual configuración espiritual. Para solventar la cuestión dentro del horizonte de nuestro trabajo, vamos a comentar algunos aspectos de la recepción de Marx por parte de Althusser, porque no debemos olvidar que hallamos en Althusser, un marxista, el motor del pensamiento postestructuralista. Tampoco debemos olvidar, no obstante, que Althusser es un marxista postmarxista, un marxista, en todo caso, muy interesante y particular, un soplo de aire fresco en medio del devenir rancio y polvoriento de un marxismo que, habiendo perdido la frescura de Marx, vivía más bien a costa de su cadáver. Althusser lleva a cabo una labor de distinción entre aquello que conforma la filosofía marxista, incluidos sus desaciertos, y aquello que suponía la verbalización de consignas eficientes ante el proyecto político a construir, en medio de un mundo muy determinado. En este sentido, critica a aquellos que se han encerrado en fórmulas coyunturales en lugar de advertir lo esencial del devenir marxista: "*Los marxistas, me refiero a los políticos o a otros que se reclaman, en sus polémicas internas, seguidores de Marx y de Lenin, no han estudiado de cerca desgraciadamente este fenómeno de supervivencia y pervivencia de las fórmulas más allá de la coyuntura que las imponía: prefieren destrozarse antes que comprender las leyes auxiliares (...) que rigen la relación existente entre sus formulaciones y las variaciones de las coyunturas*"[826]

Respecto al sistema dialéctico, Althusser entiende que hallamos en el propio Marx una línea de fuga. Para ello necesitamos leerlo en otro orden. Necesitamos deconstruirlo, percibiendo así, que la dialéctica constituye en general, dentro de la obra, solo una cobertura con la que sus escritos tomaban la apariencia de una exposición científicamente aceptable para Hegel: "*...la unidad de la exposición de* El capital *nos ha parecido entonces como lo que es:* ficticia (...) *Porque Marx* se creía obligado, *como buen "semihegeliano", es decir, como el hegeliano "invertido" en materialista que era, a afrontar, en una disciplina de carácter científico la cuestión puramente* filosófica *del* comienzo *de una obra filosófica*"[827]. Cuando Althusser advierte este orden dialéctico se refiere, sobre todo, al comienzo de *El capital*, en el que se arranca a partir de lo más abstracto: el concepto de *valor*. Esta abstracción daba fuerza a las demostraciones de Marx

[826] L. Althusser: *Marx dentro de sus límites. op.cit.*. pp. 38-39.
[827] *Ibid.* p. 55.





pero suponía un límite teórico que conducirá a errores en la teoría de la explotación deducida del concepto de *plusvalor* y de la abstracción del trabajo medido en tiempo. En apartados posteriores veremos como Negri, recogiendo esta crítica de Althusser, reformulará el concepto de proletariado, a partir de la inadecuación de la ley del valor al nuevo obrero postfordista y al tratamiento del trabajo inmaterial. El problema de la ley del valor lo trata también Deleuze en *Conversaciones*, fundamentalmente a lo largo de la entrevista con Godard. Sin embargo, podemos afirmar, con ellos mismos, que todos estos pensadores siguen siendo fieles a Marx en tanto que "*... en realidad, y Marx es muy claro al respecto, la explotación no se reduce a esta retención de un excedente de valor; únicamente puede ser comprendida si se considera el conjunto de sus formas y condiciones concretas como determinantes*"[828]. Con la expresión "condiciones concretas", Althusser se refiere a las coacciones, división tecnocrática del trabajo, intensificación de los ritmos de trabajo, accidentes laborales, etc. Además, Althusser suelta otro hilo que, más tarde, recogerá Negri al tratar el desvanecimiento de la diferencia entre producción y reproducción, desvanecimiento del que se servirá también la filosofía feminista, dado que permite incluir dentro de la categoría de proletariado, a las mujeres que trabajan sumergidamente, como veremos en posteriores apartados (6.2.6.). Althusser dice así: "*Y el proceso mismo de producción debe ser concebido (para no permanecer abstracto) como momento decisivo del proceso de reproducción...*"[829].

Como ocurre con Freud, también en Marx se halla instalado cierto prejuicio cientificista (de hecho, ¿no podríamos decir lo mismo respecto al orden geométrico al que Spinoza somete su *Ética*?). No resulta extraño si atendemos al carácter de lo que uno y otro pensador se disponen a decir. Ambos saben que sus descubrimientos no van a ser bien recibidos en medio de la moral tradicional. También saben que las esferas que van a tocar no pueden asumir el mismo tratamiento que la teoría de la gravedad o que la teoría de la evolución de las especies. Ambos, por tanto, hablan desde el complejo de que su saber, aunque verdadero saber, tal vez no constituya ciencia, tal vez no sea algo que "se defienda por sí mismo" a través de una serie de ecuaciones. Por ello, antes de ser sometido a juicio moral y quemado en el olvido, Marx y Freud, prefirieron tomar medidas y no romper los moldes de exposición requeridos por el academicismo de la época. No obstante, Althusser observa que cuando Marx declara que no es marxista, está, en el fondo, rechazando "*la concepción de que su pensamiento pudiera pretender no sólo presentar sino poseer una* unidad total *o* totalizante..."[830].

En cualquier caso, la dialéctica de Marx ya no es la dialéctica de Hegel ya que Marx, como filósofo materialista, hace todos los esfuerzos que tiene en su mano para salir de cualquier concepción idealista o metafísica. En su *Contribución a la economía política*, declara a la dialéctica, conscientemente heredada de Hegel, desmitificada[831]. Como Nietzsche, e incluso como más tarde hará Heidegger, Marx comienza pidiendo

[828] *Ibid.* p. 60.
[829] *Ibid.* p. 61.
[830] *Ibid.* p. 29.
[831] *Ibid.* p. 35.

cuentas a la filosofía, tratando así, no de disolverla como desearía el positivismo, sino de cambiar su base. Concretamente, Marx está criticando el devenir metafísico de la filosofía para volver, como dice a lo largo de *Tesis sobre Fueuerbach* o de *La ideología alemana*, a las "cosas mismas", a la vida misma. Se está declarando la preeminencia ontológica de lo preconceptual. En las siguientes palabras de Althusser, podemos notar cómo ve en Marx, el deseo de recomenzar, cómo encuentra la necesidad de la tarea de una ontología política: "*Esto no quiere decir que Marx no se haya ocupado, y sin cesar, de la filosofía, con el objetivo de intentar dar cuerpo a la nueva filosofía que animaba su pensamiento, desde el "momento" en que percibió con claridad que había que romper con la vieja, demasiado ocupada en "glorificar las cosas existentes", demasiado ligada a los intereses ideológicos y políticos de la clase dominante*"[832]. Desde el propio Marx debemos deshacernos, por tanto, de esos accesos hacia una filosofía de la historia, aún presentes en su obra. La filosofía de la historia es una disciplina, de suyo, dialéctica-metafísica, en tanto que trata de despejar el Sentido de la historia, hallando un origen, que no puede ser sino mítico, que prefigura un fin, que no puede ser sino escatológico[833]. Esta herencia de Hegel y del socialismo utópico se minimiza notablemente en *Crítica al programa de Gotha*. Althusser concluye en la idea de que el "progresismo" que sigue manteniendo Marx no expresa tanto un historicismo teórico como un deseo[834]. Contra las derivas idealistas-dialécticas-metafísicas de algunos "marxistas", y de algunas frases del propio Marx, tenemos que volver al primado que Marx, a pesar de toda la carga ilustrada que porta, concede a las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas. Si el desarrollo de la ciencia y la tecnología, condujera, autónoma y directamente a la necesidad del salto hacia un nuevo sistema capaz de gestionar lo que ha desbordado al antiguo, estaríamos ante una filosofía redonda de la historia. Sin embargo, la obra marxista subordina, abundantemente, todo esto, a la lucha de clases que, como sabemos, no funciona mecanicistamente, sino en función del impulso y de las capacidades integrantes de lo que Marx denominaba "factor subjetivo", que impide hablar de una marcha teleológica implacable de la historia hacia un desenlace concreto. Este "factor subjetivo" debe ser tratado adecuadamente, de tal modo que no nos lleve hacia otro prejuicio idealista. Para ello, aclararemos, de momento, otra cuestión a continuación.

En cuanto al pensamiento de la representación, también tenemos, según Althusser, algo que recoger de Marx, algo que nuestro filósofo francés inserta dentro de lo que denomina "crítica a la omnipotencia de las ideas". También contra las derivas idealistas de algunos "marxistas" que pretenden que las ideas expuestas por Marx son todopoderosas, estamos en la obligación de recordar, con Althusser, el carácter materialista con el que Marx combatía esta desviación hegeliana contra la propia izquierda hegeliana y contra los socialistas utópicos. Del mismo modo que Spinoza afirmaba en *Ética*, IV, proposición I, escolio, que las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes que excluyan la existencia presente de las cosas que imaginamos, afirma Althusser desde Marx: "*La influencia de las ideas no se ejerce más que bajo condiciones ideológicas y políticas que expresan una determinada relación de fuerzas entre las clases: son esta relación y sus efectos políticos e ideológicos lo que son determianantes "en última instancia" para la eficacia de las Ideas*"[835]. De algún modo estamos aquí asumiendo, nietzscheana y deleuzeanamente, la imposibilidad de desnudar el edificio de verdades construidas por el poder instituido, para encontrarnos con una verdad real, inmediata y supuestamente neutral, que no sea el propio límite posibilitante del pensamiento: el sinsentido del Inconsciente. A nivel político, tanto como a nivel estético, el Inconsciente debe ser entendido únicamente como fuente pero como fuente inmanente, como fábrica que tritura los viejos circuitos por los que se vehiculizaba el deseo, pero que no efectúa nada sino a través de la producción de nuevos circuitos de vehiculización. El Inconsciente es la promesa y garantía de lo nuevo, a condición de entender lo nuevo como nueva máscara y no como verdad desnuda, dado que ésta solo habita virtualmente en la inmanencia del proceso de destrucción y construcción de nuevos modos. Del materialismo marxista de "es la vida la que determina la conciencia", podemos deducir esto que ni Marx ni Freud estaban preparados para decir en toda su rotundidad: reforzar los poderes de la conciencia, desde el propio ámbito de la conciencia, no nos permite más que hacer círculos en torno a la Razón imperante, Razón que, como sabemos, tiene una larga historia. Afirmar la necesidad de llevar esta Razón hasta la trituradora del Inconsciente para comenzar de nuevo equivale a afirmar el Eterno Retorno de Nietzsche, que nos permite querer hacia atrás a partir del querer hacia adelante, que nos permite redimir el pasado, reinterpretándolo en base al proyecto de futuro. Y afirmar el Eterno Retorno, en este sentido, equivale a sentar las bases para una política estética, tal como anteriormente sugeríamos. Equivale a construir ya no solo otros paisajes, sino también otro visor, otro lugar desde el que sentir, afectar y pensar[836]. Si Althusser no recurre a Nietzsche para expresar todo esto, es porque no ha entendido la reivindicación nietzscheana de la inmanencia, confundiendo, por ejemplo, el concepto de voluntad de poder, con una pretendida fuerza pura, liberada, desnuda[837] (libido no ligada) que actuaría, no ontológicamente, sino ónticamente, efectuándose como tal y sin vestiduras, en la realidad actual, contra la violencia ligada del Poder constituido. Althusser comete, como vemos, con Nietzsche, el mismo error de interpretación que los "marxistas" contra los que él habla, cometían con Marx. Tras todo lo expuesto, podemos situar ya un límite de la filosofía de Marx, un límite que no le permitía salir, como antes mencionábamos, del atolladero de la conciencia, de la necesidad de hablar de una delirante concienciación contra la conciencia, de una ideología verdadera contra una ideología falsa. Ese límite lo impone un panorama filosófico

[832] *Ibid.* pp. 62-63.
[833] *Ibid.*p. 53.
[834] *Ibid.* p. 55.

[835] L. Althusser: *Marx dentro de sus límites. op.cit.* p. 65.
[836] Cfr. En este mismo sentido afirma F. J. Martínez en *Hacia una era post-mediática.* op.cit. p. 179: "*La creatividad social asume una tonalidad estética difusa en el sentido en que recoge también la importancia de los sentidos y de la sensibilidad como elementos esenciales a tener en cuenta en las luchas de liberación*".
[837] L. Althusser: *Marx dentro de sus límites. op.cit.* p. 129.

que carecía del descubrimiento de las potencias del Inconsciente y, sobre todo, de la formulación de un Inconsciente ontológicamente, que no cronológicamente, previo a la conciencia y no susceptible, por tanto, de definición alguna ni de caracterizaciones que establezcan su funcionamiento a imagen de los procesos conscientes. Marx fue capaz, por tanto, de superar el individualismo construyendo la idea de "colectividad". El problema es que ese sujeto colectivo, más fuerte que la suma de los individuos que lo componen, sigue siendo eso: una suma de individuos, si no sociológicamente, sí, ontológicamente. Lo que Marx no supo captar es lo colectivo preindividual, para lo cual hubiera sido necesaria la instalación filosófica de un concepto ontológico de Inconsciente y de deseo; hubiera sido necesaria, al menos, la relectura de Spinoza en torno al concepto de singularidad. Es por esta falta, que Marx, advirtiendo el carácter ideológico de la conciencia, se queda sin saber qué oponerle que no sea "otra" conciencia, pero ¿nacida de dónde? Si la forma-conciencia, el objeto de la conciencia, es la ideología[838]; si la conciencia es un producto diseñado a partir de los aparatos ideológicos de la clase dominante, que no ofrece, por tanto, sino imágenes que capturan el pensamiento, haciéndolo circular a partir y en beneficio de cosmovisiones que falsean la realidad, ¿cómo apelar a la conciencia misma para salir de esa alienación? Como dice Althusser: "*Sobre esta base, que no sólo retoma el tema filosófico "clásico" (=burgués) de la consciencia, sino que también sitúa el acto consciente de sí en la cúspide de la jerarquía de los actos del sujeto, Marx ha aportado una importante contribución al darse cuenta de que las ideologías pueden ser* sistemas de ideas y de representaciones *en los que es representada, pero deformada y la mayor parte de las veces invertida, la realidad del sujeto mismo, y defendiendo la tesis del carácter social de las ideologías (...) y de su función en la lucha de clases*"[839]. Según la regla materialista, Marx establece el primado de lo real sobre la conciencia, no derivándolo, contra la modernidad, de ésta y, distinguiendo el Ser de la conciencia. Sin embargo, no supo establecer los parámetros de un Pensar, de la condición de posibilidad del pensar, co-perteneciente con el Ser. No supo sacar al pensar de los límites de la conciencia. No encontró el lugar en el que situar la posibilidad de deconstruir la ideología. Y precisamente por ello, Marx y muchos marxistas, no se dan cuenta de que cuando critican la inconsciencia de las masas respecto de su situación real, no están desafiando al Inconsciente sino a la conciencia inyectada en el Inconsciente, es decir, a la fantasmática que la Razón dominante del Capital, pone a funcionar, bajo la inigualable eficacia de los mecanismos inconscientes. Solo pudo establecer la necesidad de crear otra conciencia pero sin advertir la fuente inmanente de donde podría resultar: "*En el prefacio a la* Contribución, *Marx llegará incluso a hablar de las ideologías en las que* los hombres toman conciencia de su conflicto de clase y lo llevan hasta el final"[840].

Hemos hablado de la Razón, de esa Razón que, a pesar de las pretensiones filosóficas de la Ilustración, no es una Razón neutral ni pura. Desde esta advertencia,

[838] *Ibid.* p. 157.
[839] *Ibid.* p. 158.
[840] *Ibidem.*





más que desde ninguna otra parte, debemos desmontar, con Marx, la teoría del Estado de Hegel, y profundizar, con Althusser en tal tarea, que nos permitirá, además, encontrar a un Marx postilustrado y posthumanista, un Marx por construir. Según Althusser hay un involución del marxismo hacia el humanismo ilustrado, hacia la religión antropocéntrica del cientificismo, el desarrollismo y la tecnocracia (religión tan criticada por Nietzsche y tan brillantemente analizada por Foucault) en la Segunda Internacional y en Stalin. Sobre estas bases se resucitaba al Estado hegeliano como agente y conductor ideal de esa "libertad humana" que debía ser operada a través de un proceso de apropiación total de la Naturaleza por parte del Espíritu, conjurando así todo aquello que se escapa a la Razón antropocéntrica esté fuera o esté dentro de la propia realidad material humana. Todo lo que está fuera de la Razón debe ser reprimido: todo lo que está fuera del Estado debe ser reprimido. Hemos matado a Dios, diría Nietzsche, y Occidente comienza así a preparar su propia negación. Todo esto ocurre, sin embargo, después de que Marx e incluso Lenin hubieran insistido "*sobre el hecho de que siendo todas las sociedades de clase sociedades de explotación, la complicidad política e histórica de las clases dominantes se traduce en la herencia de los medios de la dominación: el derecho y, sobre todo, el Estado que las clases dominantes se legan en una herencia histórica complaciente, más allá de su propia desaparición o asimilación histórica*"[841]. Althusser continúa un poco más adelante: "*Se dibuja así una internacional transhistórica de las clases explotadoras que se reconoce en el derecho y, sobre todo, en el Estado*"[842]. Enfrente, completará Negri más adelante, está la "multitud". Althusser echa en falta, en la obra de Marx una teoría sobre el Estado, ya que decir que el Estado se levanta sobre la base, es decir muy poco, a nivel conceptual. Althusser saca el mayor número de consecuencias posible a la idea, también de Marx pero no desarrollada, de que el Estado, además, está *separado*. Gracias a Spinoza, Hegel ya había aprendido algo contra la filosofía burguesa del derecho natural. Esta filosofía, pretendía superar la filosofía del derecho divino, pero no logró sino secularizarla, hasta que Spinoza estableciera un verdadero plano de inmanencia. Se cambia el fundamento divino por el fundamento de la Razón universal manifiesta en cada individuo, pretendiendo que el derecho público no debía sino regular los asuntos del derecho privado, que se suponen primeros en el desarrollo de la sociabilidad. Bajo esta operación, el Estado sería manifiestamente el garante de la propiedad privada. Contra esta estrechez responde la filosofía del derecho hegeliana. El problema es que lo único que hará será invertir los términos, deduciendo la realidad individual-privada de una realidad primigenia que sería el Estado, un Estado que sería el fundamento, principio, fin y sentido, de todo lo demás[843]. Hegel ha logrado ver al Estado más allá del derecho mercantil pero no como entidad *separada*. En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach ya comienza la crítica de

[841] *Ibid.* p. 78.
[842] *Ibidem.*
[843] Cfr. Para entender fácilmente, y de modo breve, la concepción del Estado como encarnación de la más alta Ética por parte de Hegel ver la primera parte de mi artículo: B. Castellanos Rodríguez: "¿Cabe la desobediencia civil en la Filosofía del Derecho de Hegel?" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 18, 2008.2. ISSN 1578-6730.

la concepción hegeliana del Estado, considerándolo como una de las significaciones construidas por el ser humano, que contribuyen, sin embargo, a su propia alienación. Si Feuerbach no llega más allá es por su anclaje en el humanismo, es por no haber sabido salir del antropocentrismo: en el Estado, como en Dios, el ser humano proyecta sus deseos y sus potencialidades, no advirtiéndolas como propias desde la realidad individual que contrastaría con la dimensión genérica de la humanidad (Feuerbach reivindica al hombre como especie, no identificado ni con la Razón de los Ilustrados ni con el Estado, Dios profano, sino con el hombre "natural", continuando así un humanismo aunque de carácter más bien biológico). De este modo, se desvanece Dios pero con él, también lo divino griego, lo que está más allá de las categorías humanas. Y de este modo se desvanece el Estado pero con él, también lo comunitario griego que, no solo no tiene las pretensiones universalizantes del género humano, sino que está más acá que el individuo, constituyéndolo, no desde la burocracia del Estado, no desde la mistificación homogeneizada de la sociedad civil (o del "pueblo"), sino desde lo preindividual, desde lo relacional, desde el Deseo, desde la Amistad, desde el Amor.

En *El 18 brumario*, Marx, libre de la dialéctica hegeliana y del humanismo de Feuerbach, explica la realidad del Estado como entidad separada de la lucha de clases, e instrumental para la clase dominante[844]. De hecho, si es instrumento, implica que está separado del agente. Cuando Althusser dice que el Estado está separado de la lucha de clases, diferencia, para ello, la lucha de clases, de sus efectos, y asegura que el Estado está diseñado, como efecto de la lucha de clases, para no ser afectado por la lucha de clases[845]. Althusser se hace cargo de la palabra que tanto Marx como Lenin, usan para referirse al Estado: máquina. Explica que el Estado es una máquina[846], dado lo siguiente: 1) Está compuesto por una serie de aparatos que concurren juntos hacia el mismo fin, un fin, por ello, exterior a cada uno de los aparatos; 2) A diferencia de lo que denominamos "mecanismo", el Estado no funciona solo; 3) Transforma la energía. En lenguaje deleuzeano, la lucha de clases puede ser entendida dentro del concepto de "máquina de guerra", mientras que el Estado es la "máquina de captura", que transforma esa energía en otra que funcione, teleológicamente, al servicio de la clase instituida como dominante; 4) Reproduce las condiciones de explotación, no solo sociales, sino también materiales, de la producción: a partir de los impuestos extraídos a las masas productivas, ayuda a las empresas, levanta toda una infraestructura que, aparece, en su impostura, en forma de servicios públicos, no siendo sino la condición, junto con el trabajo doméstico sumergido y no reconocido, de la reproducción de las fuerzas de trabajo, que quedarían así, financiadas, en su mayor parte, por los propios trabajadores, dado que las empresas no tomarían la iniciativa en estos sectores debido a la tasa de ganancia deficitaria que presentan; 5) Para ello, produce poder legal a través de instituciones disciplinarias militares, policiales, médicas, psiquiátricas, etc., a través de decretos y reglamentos, y a través de aparatos ideológicos destinados a ocultar la

[844] L. Althusser: *Marx dentro de sus límites. op.cit.* p. 87.
[845] *Ibid.* p. 99.
[846] *Ibid.* pp. 101-144.





materia prima que el propio Estado captura y transforma: la lucha de clases. El Estado se presenta como árbitro destinado a contrarrestar los excesos de clases antagonistas. Para lograr la separación total respecto a la lucha de clases, el Estado asegura una artificiosa separación interna de los cuerpos que lo componen: separación de poderes, separación de enseñanza y trabajo, separación entre trabajo manual e intelectual, etc., de tal modo que las altas esferas de la Administración, en contacto con los intereses de la clase dominante, no se vean amenazadas por el grupo mayoritario de funcionarios, que provienen de clases proletarias. Foucault analiza muy bien, sobre todo en obras como *Vigilar y castigar*, el tecnocratismo y la línea divisoria entre el saber y el no-saber, como armas del Poder que queda, así, escondido y justificado tras la Razón. Y Foucault continúa, de este modo, el marxismo, allí donde Marx y Lenin no podían proseguirlo, debido a esa limitación que imponía la falta del descubrimiento de la razón inconsciente, que Althusser pone de manifiesto: "*Lenin, en la línea de la tradición de los fundadores del marxismo, sobreestimaba los poderes de la ideología consciente y, en todo caso, de la ideología consciente de sus adversarios de clase. En realidad, los ideólogos burgueses mienten tan fácilmente, y aprisionan las fuerzas populares en sus bellos sueños con tanta facilidad, sólo porque esos sueños "mienten solos", porque la realidad de la separación del Estado, del carácter especial de su máquina y de las formas desconcertantes de simplicidad de su reproducción a partir de sus propios efectos constituye un sistema de una mecánica extraordinariamente complicada, que disimula objetivamente en cada instante sus funciones bajo su aparato, y su aparato bajo sus funciones, y su reproducción bajo sus intervenciones, etcétera*"[847]. Lo mismo si hablamos de sujeto-individuo que si hablamos de sujeto-Estado, podemos afirmar que los mecanismos de sujeción funcionan tan fluidamente en base a la ocultación del propio proceso de constitución, en base al silenciamiento sobre la génesis. El proceso de subjetivación consiste, al mismo tiempo, en el olvido-represión del proceso constituyente por parte del sujeto constituido, aparentando así que, lo que es un punto de llegada, fue y es un punto de partida. Esta operación es una operación ideológica: "*Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!"*"[848][849].

[847] *Ibid.* p. 147.
[848] L. Althusser: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado.* http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/althusser/
[849] Cfr. Guattari habla, según la inspiración althusseriana, de "producción de subjetividad" para referirse a lo que tal vez Marx hubiera llamado ideología (*Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 39): "*Los niños consiguen no ser infantiles por algún tiempo, en tanto no sucumben a esa producción de subjetividad*" (*Ibid.* p. 40). Con ello, Guattari desea comprender dicha ideología consistente en la producción de subjetividad a nivel infraestructural o, al menos, no desea reducirlo al ámbito meramente superestructural: "*Todo lo que es producido por la subjetivación capitalística —todo lo que nos llega por el lenguaje, por la familia y por los equipamientos que nos rodean— no es sólo una cuestión de ideas o de significaciones por medio de enunciados significantes. Tampoco se reduce a modelos de identidad o a identificaciones con polos*

Contra este olvido, se impone la recuperación del concepto y la llamada de Marx a la "dictadura del proletariado", a condición de entender "dictadura", como lo hace Althusser y como más adelante lo haría Negri, no como forma política sino como capacidad constituyente, es decir, como capacidad del proletariado para situarse más allá de la legalidad constituida. Decimos "dictadura" porque deseamos situarnos en un marco revolucionario que detenta una fuerza que está más allá del tan vanagloriado Estado de Derecho (como si los regímenes políticamente dictatoriales no se hubieran servido, más que ningunos otros del Derecho, de la promulgación prolífica de leyes que fiscalizaran todo hacer). Decimos "dictadura" para huir del pensamiento político de la representación y decimos dictadura para reivindicar la revocación del orden impuesto.

En la obra titulada *Para un materialismo aleatorio*, Althusser va a proponer una sofisticación del materialismo marxista a parir de la introducción ontológica del "desorden". Se trata de llevar el materialismo hasta sus últimas consecuencias, es decir, de deshacerse de cualquier rastro posible de antropocentrismo, de descartar, en filosofía, todo planteamiento basado, de una u otra manera, en el modelo inteligente o en el esquema del mundo como conciencia. Se trata, entonces, de hacer valer el materialismo frente a las capturas dialécticas que lo acechan y frente a los mitos del origen. Aún así, sigue siendo posible hablar del Pensar del Ser, en la medida en que ni el pensar se reduce a la conciencia ("*El pensamiento no es más que la serie de los modos del atributo pensamiento, y remite, no a un Sujeto, sino, según un buen paralelismo, a la serie de los modos del atributo extensión*"[850]) ni el Ser al mundo ("*... el mundo es* el hecho consumado *en el cual, una vez consumado el hecho, se instaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin*"[851] y "*... nada puede garantizar jamás que* la realidad del hecho consumado *sea la garantía de la eternidad: todo lo contrario, ningún hecho consumado, incluso electoral (...) implica en absoluto la eternidad de las leyes de ningún Estado. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumar, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío*"[852]). De hecho, solo así, se puede hacer ontología política. Lo que Althusser está poniendo en juego es el Inconsciente Ontológico, el pensamiento sin sujeto del Ser. Por otra parte, se va a reconocer la naturaleza material, primaria, del poder, dentro de una ontología estéticamente asentada. Así, encontramos las manifestaciones mínimas de la voluntad de poder en la lucha de perspectivas. Lo que ahora se pone en juego es la performatividad de los discursos y las catexis del lenguaje conceptual. A partir de Althusser, dos cosas se nos aclaran: nombrar es dominar[853] e interpretar (poner significado) es formar y transformar[854]. Si el Inconsciente (el "desorden") es la forma de ser de la materia e, incluso, si queremos, la forma (primaria) de pensar de la materia y el pensar es una modalidad del deseo, una acción deseante, estamos ante una determinada formulación de la voluntad de poder. En este libro de 1982 podemos saborear la presencia de los descendientes postestructuralistas de Althusser, como pudiera ser Deleuze. Nos encontramos ante un hermoso pliegue: Althusser es todo un acontecimiento filosófico, en el que se aúnan las condiciones de posibilidad para la aparición del postestructuralismo y la recepción de los mejores efectos del mismo. En otras zonas de su obra, hemos podido comprobar cómo dejaba su influjo, hemos visitado los elementos genéticos de la filosofía postestructuralista. En *Para un materialismo aleatorio*, podemos asistir a cierta madurez de la misma. Por eso diremos que Althusser es el padre no edípico del postestructuralismo. Es interesante cómo Althusser incluye, explícitamente, a Heidegger en su historia del materialismo del encuentro[855]. Es interesante, decimos, en contraste con Deleuze, sorprendentemente habituado a silenciar la contribución de Heidegger en la reavivación de la diferencia ontológica[856].

*maternos y paternos. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo*" (*Ibid.* 41). Se trata del nivel de la subjetivación que no es el mero ámbito de la representación sino que forma parte de la micropolítica.

[850] L. Althusser: *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros. Madrid, 2002. p. 43.

[851] *Ibid.* p. 34.

[852] *Ibid.* p. 39.

[853] "*Los sistemas político-sociales disponen de mecanismos, humanos y materiales, que convierten en un impersonal imperativo la procedencia de las normas que regulan la convivencia: según un modelo clásico de subordinación recurrente, principio de causación universal o dialéctica amo-esclavo, el señor --el sistema,* la voz del jefe-- *llama a los objetos por* su *nombre, introduciendo un principio de orden. Uno legitima ese orden utilizando los nombres del poderoso, re-ordenando los espacios de la pro-ducción, los campos posibles del deseo y de los objetos que lo simulan*" (R. Reyes: "Europa, Fin-de-Siglo: Registros de identidad" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 2, 2000.2/2. ISSN 1578-6730); "*Sabemos que de tanto atribuir los mismos nombres a cosas diferentes nos hemos alejado de ellas. Porque esos nombres ya sólo describen realidades muertas, es necesario un nuevo orden del discurso. Las cosas que fluyen necesitan nombres que registren sus huellas y señalen las paradas que legitimen su recorrido. Es así pensable asignar cosas a los nombres, que la atribución re-nombra. Es así posible una nueva gramática*" (R. Reyes: "Siglo XX: Filosofías de la resistencia" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 5, 2002.1/2. ISSN 1578-6730). Para comprender las lenguas concretas como cristalizaciones del poder ver F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* Chapitre 2: "Sortir de la langue", en el que se dice que la competencia lingüística y las performaciones se encuentran en interacción constante, pudiendo dar lugar a estereotipificaciones que codifican la libido, en unos casos y a desterritorializaciones en otro (p. 31).

[854] Cfr. Ver L. Althusser: *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros. Madrid, 2002. p. 22. También se se habría insistido en la misma cuestión en A. Negri. *Descartes político*. Ed. Akal. Madrid, 2008. p. 8. Ambos desmontan una frase algo ingénua de Marx en la que se diferencia a los filósofos que interpretan el mundo y a los que lo transforman. De alguna manera esta crítica se inspira en las palabras de Heidegger que podemos escuchar en http://www.youtube.com/watch?v=jQsQOqa0UVc

[855] L. Althusser: *Para un materialismo aleatorio. op.cit.* p. 35.

[856] Cfr. Tal silenciación se debe, creemos, a la lectura fenomenológica de Heidegger. Deleuze lo sigue tratando, además, como si fuera un historicista confundiéndose así su legado con el del propio Hegel. Se trata, entendemos, de una valoración equivocada debida, tal vez a la poca atención dirigida hacia la obra del segundo Heidegger que nos permitiría, además, leer al primero desde otro horizonte. En cualquier caso, la denuncia del historicismo la encontramos tempranamente en Heidegger, como hemos visto, en *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1921.

A lo largo del presente apartado hemos intentado delimitar el potencial político que podemos extraer de la recepción deleuzeana del psicoanálisis, acudiendo a ciertos apuntes de Althusser, pensador que está mediando, de alguna manera, dicha recepción. Ese potencial político lo encontramos en el concepto ontológico de Inconsciente. Si recordamos la presentación de Lévi-Strauss de la idea de Inconsciente lo observamos como el conjunto virtual de todas las herramientas relacionales disponibles para inventar y reinventar el vínculo entre los seres humanos y de éstos con la Naturaleza. En Deleuze se conserva la idea de Inconsciente caracterizado como virtual desde el que se prometen nuevos modos de pensar la comunidad y lo comunitario. En Lévi-Strauss no podíamos determinar la rebasabilidad de determinadas estructuras. Por un lado, la prohibición del incesto y el intercambio de mujeres como efectuación del carácter esencial del Inconsciente entendido como portador de la ley de la reciprocidad, aparecían como la condición de posibilidad del paso de naturaleza a la cultura, no habiendo en la historia humana un momento precultural. Así, la estructura edípica de las comunidades afectivas parecía irremplazable. Sin embargo, el mismo Lévi-Strauss asegura que lo social tiene primacía respecto de lo cultural, de tal manera que daría lugar a pensar que un conjunto de cambios en las relaciones infraestructurales podría desplazar el imaginario cultural y el sistema simbólico que lo sostiene. De este modo, podemos pensar un marco en el que Edipo y toda la fantasmática que le es propia se desvaneciera de acuerdo al primado de las infraestructuras que Lévi-Strauss mantiene. Creemos que es en esta segunda vía en la que se desarrollan las líneas de la propuesta deleuzeana ya que a pesar de que Deleuze no haga uso sistemático del par base-superestructura e incluso se muestre crítico con él en ciertos pasajes, encarna aún el espíritu que lo anima, es decir, la idea de que lo social es primero respecto de lo cultural, no habiendo una simbólica que constriña definitivamente las modalidades del lazo social ni las posibilidades de reinvención colectiva. Lo que sí debemos tener en cuenta es que, en Deleuze, también la economía libidinal será un asunto "infraestructural", siendo las instituciones y las configuraciones molares las que compondrían lo "superestructural". Así, el deseo entendido como sobreabundancia productora se hallaría a la base y sobre él se montarían diversos sistemas ideológicos que lo canalizarían estableciendo cortes y paradas como, por ejemplo, la realidad yoica.

El potencial político de la idea deleuzeana de Inconsciente es el de permitir establecer las bases de una ontología política. La ontología política se levanta sobre la diferencia ontológica entre poder constituyente y poder constituido. El primero caería del lado del Inconsciente mientras que el segundo se encuentra siempre como efectuado en la conciencia social y en los modos actuales de entenderse el individuo, la colectividad y la vida. Establecer las bases de una ontología política implica, en cierto modo, reafirmar la idea marxista que asegura que, más allá de lo meramente observable, lo social es transformable y lo cultural, por tanto, reinventable. Por otro lado, el potencial político de la idea deleuzeana de deseo, como maquinación propia del Inconsciente, pensado como fuerza constituyente primera, es el de permitir el establecimiento de las bases de una política estética frente a una política representacionista. El deseo desligado de la carencia se constituye como una fuerza creadora, pero creadora, sobre todo, de nuevos modos de percepción. Las aventuras del deseo son las aventuras de los distintos modos de sentir y recibir la realidad. El deseo, entendido ontológicamente, es deseo del Ser, deseo de cambiar, de encontrar nuevos terrenos en los que desplegarse, de construir nuevos cuerpos, de componerse de distintas maneras. El cambio en el modo de sentir es un cambio estético y entendemos que una verdadera transformación política requiere, en primer lugar, transformaciones estéticas, es decir, cambios en los modos de sentir y de percibir la realidad. En la experiencia de estos cambios no cabe delegación.





Creemos que una auténtica desterritorialización de los conceptos de Inconsciente y de deseo del psicoanálisis comienza con Louis Althusser. Este pensador se hace cargo de la necesidad de una nueva filosofía, tal y como Marx había anunciado. Althusser quiere pensar esa nueva filosofía como una torsión de perspectivas que nos permita salir del presentismo y sondear las zonas del pensar presubjetivo. Señalar este pensar presubjetivo significa hundirnos en lo Real a través del conocimiento del carácter construido de los conceptos, que invocan a la realidad de un modo o de otro, sin agotarla nunca. Señalar el Inconsciente Ontológico y hacerse cargo de su producción deseante nos permite ver que la subjetividad es producida. Un planteamiento plenamente revolucionario estaría en reivindicar también la propiedad colectiva de los medios de producción de la subjetividad. Ello implica, en primer lugar, descubrir desde qué poderes se está produciendo esta subjetividad. Marx había señalado el factor subjetivo como factor importante en el devenir social. Althusser y con él Deleuze y otros pensadores deleuzeanos como Negri, advertían, además del carácter construido de ese factor subjetivo, la propia subjetividad como correa de transmisión del pensamiento burocrático del Estado, del poder instituido. El Inconsciente, a nivel social, tal vez sea lo Otro del Estado, el pensamiento no capturado por la ideología y no propio, por tanto, de un individuo. Producimos Inconsciente cada vez que procedemos a deconstruir esas configuraciones ideológicas y cada vez que tratamos de reapropiarnos de los medios de producción de la subjetividad e inventar diferentes personajes operando selecciones alternativas. No podemos reforzar la conciencia desde la propia conciencia sino inventar nuevos procesos de subjetivación haciendo intervenir a la virtualidad del Inconsciente como fuerza que está a la base. De lo contrario, no podríamos salir de la razón impuesta y de sus criterios. Esta tarea de descentrar la subjetividad es una tarea estética en cuanto que ofrece nuevos lugares desde los que sentir. Sentir desde lo colectivo preindividual, es decir, desde lo comunitario, es hacerse cargo del Inconsciente como *logos*, del Pensar previo y constituyente de las conciencias. Así, la inconsciencia toma otras connotaciones de tal modo que la lucha política no puede ser ya lucha contra la inconsciencia sino lucha contra la falsa conciencia. Deleuze entenderá que, en cierto sentido, la conciencia es ya siempre falsa conciencia puesto que funciona bajo el ocultamiento de su propio proceso de producción. Así, la principal tarea deconstructiva sería la del sujeto.

### 6.2.2 El amor y la amistad en la Historia de la Filosofía

Tal vez resulte misteriosa la fórmula que encierra o el sentido que proponemos con la expresión "políticas del amor" o "políticas de la amistad". A lo largo de nuestra investigación hemos apostado, en más de una ocasión, por este planteamiento como el apropiado para pensar una ontología política que nos permita alzarnos con el poder constituyente que posibilita y reinventa, todas las veces que sea necesario, la comunidad y el vínculo social. Sin embargo, a excepción de breves pinceladas, siempre insuficientes y demasiado casuales, no nos hemos encomendado a la tarea de concretar o, al menos, especificar que sea eso de políticas del amor o de la amistad y en qué condiciones se requiere hablar de ellas, frente a qué otras opciones se establecen o qué resultados esperamos de los programas que les serían afines. Comenzamos indicando, no obstante, que nuestras pretensiones no son las de enunciar propuestas políticas concretas o las de determinar cómo ha de administrarse, en términos de política real, una comunidad. Más bien nuestra intención es clarificar cuáles habrían de ser los mínimos suficientes para que lo político sea posible, entendiendo que lo político, el momento político advendría o retornaría toda vez que no demos por claudicada la historia y toda vez que no nos veamos abrumados por un nihilismo paralizador. Lo político, a diferencia de la política que, en ningún momento y aun dándose las contracondiciones mencionadas, tendría un remate final, puesto que la vida en comunidad, incluso en débil comunidad, requiere de acciones aun dentro de los contextos más cotidianos, que regulen su curso y teniendo en cuenta que es política todo aquello que no es dieta, lo político, decíamos, solo se reinaugura en el seno de la convicción de que todo presentismo es insuficiente, pobre y llama a una inacción que tal vez nos anularía en nuestra condición de ciudadanos. Así, exhortar a la acción política es convocar un cierto tipo de creatividad que nos habita en cuanto que humanos. Como anunciábamos, nuestro discurso político no pretende llegar apenas a ningún grado de concreción, en tanto que pretende ser ontológico y, por ello, únicamente se dispone a señalar escuetamente desde qué perspectiva o desde qué deseo o desde qué voluntad de poder, lo político es posible y la pasión política reiniciable. Dentro de este limitado marco deseamos encarar el contenido o la significación de eso que hemos dado en llamar "políticas del amor" o "políticas de la amistad".

Cuando hablamos de políticas del amor (entendamos incluidas las políticas de la amistad como una de sus formas) parece ya, desde una ojeada superficial pero suficiente para comenzar nuestra explicación, que estamos insinuando una relación de parentesco entre la política y el amor y que, o bian tratamos de basar, de algún modo, lo político en el afecto amoroso, o bien perseguimos una guía del buen amor, intentando implementar perspectivas y, en este sentido, políticas, que lleven las relaciones amorosas a buen puerto, o bien sugerimos, como de hecho ocurre, ambas cosas. Todavía nos queda añadir un tercer elemento que nos gusta connotar cuando decimos "políticas del amor", un elemento especialmente deleuzeano, explicitado en *El Anti Edipo*: observar en las modalidades que exhiben las relaciones amorosas, un gradímetro para sondear lo político, de tal manera que pudiéramos ver en el cariz que las





relaciones amorosas toman en una sociedad determinada, el índice de la producción de deseo y del vigor de lo político en ese contexto dado.

De ningún modo admitimos que el lazo político pueda producirse o reinventarse a partir de una racionalidad desapasionada por cuanto, en lo que compete a la mera razón, a una razón tal, no tendría cabida sino un cálculo estratégico que ataña a los medios pero, en ningún caso, podríamos establecer fines ni revoluciones desde un interés puro y vacío, por ello, de contenidos. Para una racionalidad desapasionada no es preferible esto que aquéllo y, así, no se configura desde ella ninguna geografía del deseo políticamente constituyente. Lo político y su acontecer están atravesados de modo esencial por la pasión, ya sea ésta tranquila o violenta. Para ser más exactos, no comprendemos ningún tipo de racionalidad que no esté fundamentada, ya en principio, desde el afecto, que no se yerga en favor de un conjunto de elecciones emotivas[857]. Toda razón es tal solo en relación a cierto terreno axiológico y todo haz de valores viene prescrito con el fin de proteger o promocionar cierto tipo de pasiones. La ética trata de establecer las condiciones de posibilidad para cierto modo estético de experienciar el mundo[858]. Basar lo político en el afecto amoroso es ya referirnos a las condiciones de posibilidad del establecimiento de la tensión política. Estamos admitiendo que el impulso político se endereza desde el amor y no desde ninguna otra pasión y, sobre todo, no desde aquellas afecciones que resultan contrarias u opuestas al mismo. Encontramos que el afecto opuesto al amor es el odio y consideramos que el odio está transitado especialmente por el miedo, en la medida en que odio y miedo son maneras de denominar una indisposición para entrar en relación con algo. El poder constituido, a menudo, insufla este tipo de sentimientos negativos. Decimos, entonces, que está promoviendo políticas del odio o políticas del miedo, que paralizan el devenir de lo político constituyente, de lo revolucionario. Es el miedo un extraño lugar desde el que administrar lo comunitario en la medida en que sentimientos como el odio o el temor animan, más bien, a la disolución o al debilitamiento de la comunidad. Sin embargo, este debilitamiento constituye en no pocas ocasiones la meta de cierto tipo de gobiernos que necesitan rebajar los ánimos para perpetuarse en el poder. Provocar afectos tristes, decía Deleuze comentando a Spinoza, afectos que disminuyan la capacidad de obrar de las personas que habitan una comunidad, es lo que suele necesitar el poder constituido e inerte para explotar la suficiencia de la multitud. Las políticas del miedo se han sofisticado con el tiempo pero no asistimos, en nuestros días, a declinación alguna de tal situación. Los poderes establecidos tratan de levantar sentimientos comunitarios en base al miedo constante hacia potenciales enemigos, internos o externos, es decir, el lazo comunitario se presenta, en tales circunstancias, como amenazado de continuo por el afuera del Estado. Podemos afirmar que se fomenta más, entre los ciudadanos, la sensación de necesidad de un Estado protector que nos

[857] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros. op.cit.* p. 36.

[858] Cfr. Ver, en este sentido cómo los griegos concebían los asuntos estéticos como incardinados en la cuestión de una vida buena en M. Nussbaum: *El conocimiento del amor*. A. Machado Libros. Madrid, 2005. p. 47.

defienda ante los peligros (sobre todo ante el peligro del cambio, de la guerra o de las insurgencias) que el sentimiento comunitario propiamente dicho. De este modo, cabe estudiar cómo el Estado ha acabado siendo una maquinaria anticomunitaria, que impulsa el vínculo de cada ciudadano con sus instituciones pero debilita el lazo de las personas entre sí, certificando, como mucho, comunidades afectivas muy reducidas y bajo circunstancias muy limitadas (como puedan ser, por ejemplo, las que conducen al matrimonio). La vida se ha atomizado a niveles alarmantes: ya no juegan los niños en la calle. La alerta de peligro es constante y esto afecta, de un modo o de otro, tanto a la vida cotidiana como a los asuntos "públicos". Vemos poca educación en la confianza interpersonal y mucha en la sospecha. La amistad y el amor son las fuerzas, el vínculo que genera y reinventa comunidad, y la comunidad es el lugar en el que se efectúa el Inconsciente, donde éste acontece para reeditar el lazo político, para posibilitar cierto número de formas o de herramientas con las que habérnoslas con el entorno y con las que impulsar la tarea cultural. El Inconsciente es aquello que funciona como condición de posibilidad de la comunidad y la comunidad, a su vez, es la geografía en la que se actualiza el Inconsciente, en la que éste conforma afectos, discursos, racionalidades y todas las diversas formas de manifestación del deseo.

Pensar en términos de políticas del amor es, también, convocarnos a discurrir, a reflexionar, acerca de qué es el amor y la amistad. Pensar en términos de políticas del amor constituye una invitación constante a reformular los términos en los que entendemos el amor, el compromiso, la solidaridad. Se trata de responder a la pregunta de qué es una comunidad afectiva y como debería funcionar. Con ello, no llamamos a una invasión de la moral en los afectos y mucho menos en determinadas pasiones que no pueden ser leídas en simples términos de justicia pero sí a meditar acerca de qué es, qué supone y qué es esperable en el amor. Este asunto ha sido de especial relevancia dentro del pensamiento feminista, en la medida en que en nombre de ciertas concepciones del amor, se han producido atroces sometimientos, de entre los cuales la violencia de género no es sino una llamativa manifestación. Con violencia de género o violencia machista queremos referirnos a un abuso determinado que ejerce aquel que cuenta con una posición de poder privilegiada. Entendemos que el tratamiento de la violencia de género exige un análisis radical en el sentido de desvelar el origen causal del problema, en el sentido de poner en tela de juicio todos los esquemas, ideas, costumbres e instituciones, que funcionan como cimientos y sostén del machismo, desde sus expresiones microsociales hasta sus consecuencias más visibles, y desde sus fenómenos más admitidos socialmente hasta los más incorrectos. En el caso concreto de la búsqueda de soluciones para el maltrato de género, afirmamos la urgencia de una buena política del amor, que en los espacios de nuestra formación como ciudadanos, se concretaría en una denuncia abierta al uso malicioso de este concepto y en la reformulación del mismo. Es la mujer la que tiene que hacer valer su dignidad reorientando sus deseos y desprendiéndose de seducciones ideológicas. La mujer puede no elegir a un maltratador en potencia no eligiendo a aquel que la cosifica, no eligiendo la posesividad como cualidad amorosa, ni el proteccionismo paternalista que la condena de por vida a la minoría de edad. Se trata de abandonar la erótica del poder





para experimentar otro tipo de seducciones. Para ello, la mujer tiene que sospecharse también a sí misma y a sus gustos y preferencias. Para empezar, deberíamos salir del esquema de la propiedad privada para dignificar suficientemente a los miembros de cualquier comunidad amorosa o de afectos. Pero no queremos delimitar nuestra propuesta de reformular y reflexionar acerca del amor al ámbito del amor sexual sino que, precisamente desde nuestro compromiso feminista con la liberación de la mujer, creemos que resulta urgente impulsar las redes de comunidades afectivas más allá del parentesco basado en la consanguinidad o en el lazo sexual. Las políticas del amor se constituyen en guías mínimas a partir de las cuales ir aprendiendo la prudencia en el modo de componernos, de establecer y ampliar nuestras relaciones no solo con las personas de nuestro entorno sino con lo otro de nuestra propia cultura, con lo otro de la naturaleza y con lo otro de nosotros mismos que nos atraviesa en forma de flujos inconscientes, en forma de deseo.

De igual manera, proyectar políticas del amor, consiste en acoger nuestros hábitos afectivos como gradímetro de nuestro deseo y, así, de nuestro poder políticamente constituyente. En nuestras elecciones amorosas y en nuestros modos de vida amorosos encontramos un terreno paradigmático en el que sondear ya no el estado y salud de nuestros intereses, ya que éstos pueden ser más diáfanos a la conciencia, sino el estado y salud de nuestra producción deseante. La elección y los hábitos amorosos minimizan como ninguna otra cosa, las posibilidades de impostura. En ellos nos retratamos o, al menos, nuestro deseo se manifiesta con más ímpetu que en otro tipo de contextos. Así, sondear nuestas elecciones y hábitos amorosos se convierte en una buena manera de tomar el pulso a la sociedad, de investigar su estado de salud o enfermedad. En este caso, reivindicar políticas del amor es tomar las modalidades del amor como síntomas del buen estado o del deterioro de nuestra cultura. El amor resulta sintomático de la correlación de fuerzas revolucionarias/reaccionarias por las que la sociedad en la que vivimos está atravesada. Las modalidades del amor clarifican, tal vez, el estado ético y político de nuestros modos de vida.

Falta preguntarnos qué políticas del amor, es decir, qué tipo de amor funcionaría mejor en este triple sentido en que lo queremos tomar: como constituyente de comunidad, como guía para la vida de las comunidades afectivas y como gradímetro de lo social. Aun siendo conscientes de que existen muchas otras modalidades, desde el amor más abstracto, cívico, hasta las diversas formas de hospitalidad, pasando por las pasiones religiosas, vamos a reducir la elección a dos modelos que entendemos como paradigmáticos: el amor-pasión o amor sexual y la amistad. La decisión estaría entre las pasiones tranquilas o las pasiones más violentas. Para ilustrar este campo quizás convenga elaborar un repaso en las concepciones del amor y de la amistad en algunos pensadores de la filosofía clásica por cuanto esa temática fue tan querida en este periodo filosófico en el que se la comprende como acuciante a la hora de establecer una vida buena y a la hora de entender el papel del buen ciudadano. La cosa filosófica no era para los griegos una cuestión superficial ni un conjunto de argumentos que pudieran ser esgrimidos sin más compromiso que el que requiere la habilidad.

Los filósofos de la Grecia clásica fueron verdaderos filósofos y la filosofía constituía, más allá de las construcciones teóricas desnudas, un modo de vida, un estilo en el ejercicio de existir. La cuestión de la amistad era, por ello, muy apreciada y en el conjunto de las reflexiones no tenía, en absoluto, un lugar secundario. Al fin y al cabo, un modo de vida, entre los seres humanos, conlleva una manera de componerse, es decir, de relacionarse con los demás. Así, los modos de vida serán, en cierto sentido, distintas formas de comprender y de experienciar la amistad, no solo con los demás humanos sino también con la naturaleza, con los animales, con los dioses, con las ideas, con los escritos. Amar la *physis* y amar la *polis* era lo que daba lugar al pensar ya que era lo que exhortaba a comprender el mundo natural y social, a hacerse uno con ellos, a cogerles el ritmo desde el interior. Según recoge Timeo, Pitágoras afirmó lo siguiente: "*comunes son los bienes de los amigos*"[859]. Quiere decirse entonces que los amigos viven en comunidad o que la amistad hace comunidad. No habría de sorprendernos esta consideración en cuanto a los bienes de los amigos en la medida en que no podemos pensar otra cosa para la comunidad afectiva que constituye el matrimonio. Podemos intuir que los griegos concibieron la amistad como una forma de compromiso que tal vez en nuestros días se haya debilitado. Hoy parece descortés esperar según que cosas de los amigos como, por ejemplo, que compartan sus bienes. Parece que ni a la mayor de las afinidades corresponde ya un compromiso tan sólido y bello como el que pensaron los griegos al reflexionar sobre la amistad. Tal vez la amistad sea el menos edípico de los afectos y, al mismo tiempo, el más inocente, el más primario. Sostendremos aquí, de hecho, que la amistad se presenta como el amor más inmediato, el que se consolida en torno a algo tan primordial como la reunión con los semejantes o como la aspiración conjunta hacia el Ser. Una empresa de esta envergadura exige un vínculo fuerte y en él parece que debiera anclar la constitución de la comunidad ya que, como decía Empédocles "*en el Amor todo confluye y se desea mutuamente*"[860]. Los asuntos políticos no constituyen la temática más frecuentada por los presocráticos, no al menos tal y como nos ha llegado su testimonio. Sin embargo, el amor resultaría de tal importancia que en base a él Empédocles pensó cuestiones de importancia ontológica y cosmológica. El odio o la discordia es la fuerza que separa las cosas siendo, por ello, un afecto estéril. En cambio, de la mezcla se originan todas las cosas y las cosas que se mezclan, se congregan, viniendo de direcciones diferentes, a causa del amor. Así lo afirma Empédocles: "*A medida que estos seres se mezclan, fluían innumerables especies de seres mortales, dotados de toda clase de formas, una maravilla digna de contemplarse*"[861]. Podemos observar cómo, de esta particular forma, se coligan el pluralismo y el amor. Aristóteles comienza el capítulo IV del primer libro de la *Metafísica*, citando a Parménides y a Hesíodo como aquellos que pusieron en el Amor el principio de todas las cosas. Así, el Amor aparece como la divinidad primera. Se denomina Amor a la causa que mueve y compone las cosas. Dado esto, ¿qué otro principio podría ser el que funde la comunidad? Y así ¿de qué pueden ser

[859] G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos. op.cit.* p. 330.
[860] *Ibid.* p. 416.
[861] *Ibid.* p. 421.





las políticas sino del amor? En contra de los planteamientos de algunos cognitivistas, intuimos que el amor comunitario, tal y como afirmará Negri, es el más primario. Es ese amor básico que reúne como el *logos* coliga todo lo diferente. Tal vez las diversas formas de amor, prefabricadas por la sociedad de cada época y lugar no sean sino modos de explotar ese amor más esencial, ese amor comunitario que nos reúne con la naturaleza y con nuestros semejantes. Quizás, sean los griegos antiguos los que hayan experienciado del modo más puro ese tipo de amor, sobre todo si es que constituían, como indica Nietzsche bajo cierta idealización, una sociedad sin los miedos y temores que más tarde introduciría el monoteísmo. El asunto del amor queda hibridado, en los griegos, con el propio quehacer filosófico: amor y filosofía son modos de aspirar y en este sentido, parecen proceder coimplicados. El despertar filosófico y el despertar amoroso erótico surgen a un tiempo en el período asombroso de la adolescencia, de la primera juventud. No es de extrañar, por tanto, que el fulgor de cada uno inspire el advenimiento del otro y viceversa.

A partir de Sócrates la indagación filosófica quedaba inserta dentro de la tarea de asistir al alma de cada uno para conducirlo al éxito ético de una vida buena. Una vida humana buena tendría que hacer sitio a la amistad porque tal vez sea esta pasión la que hace de la vida una experiencia humanamente vivible. La amistad, como venimos diciendo no era, de ninguna manera, un asunto superficial en la Grecia clásica dado que el sentido de la reciprocidad, elemento imprescindible en el sentido de la amistad, se consideraba, y así debiera seguir ocurriendo, algo fundamental en el aspecto que toma la comunidad humana. Se entendía, asimismo, que una diversidad de relaciones que enriquezcan la vida en muy diversos aspectos y que demarquen el contexto del ascenso conjunto hacia el conocimiento, resulta algo moralmente valioso. La diversidad, por supuesto, tendrá el límite establecido por la cultura de referencia ya que es la sociedad en sentido amplio la que funda las emociones y los sentimientos y afecciones y los direcciona en un número determinado de sentidos. En cualquier caso, la amistad ha resultado ser vital para instituir la comunidad y el sentimiento de arraigo y de pertenencia de una forma transcultural[862]. A nosotros nos interesa en particular el amor, en la medida en que probablemente sea la forma más básica de deseo y hemos prestado especial interés hacia el deseo como maquinación del Inconsciente y como principio de individuación. En este sentido, es en el amor, como dice Deleuze, donde se nos da un nombre propio. Desde este punto de vista y en consonancia con Empédocles, el amor sería algo omnipresente en la vida y así, en esa confianza que constituye el amor, en ese permitirnos quedar expuestos, en ese querer entrar en relación, nace una vuelta del ser hacia el conocimiento. Igualmente en cada avatar del conocimiento vivimos una particular historia de amor[863].

Para adentrarnos en la problemática del amor como acción-pasión de interés filosófico resulta oportuno especificar que, más allá del básico amor reunidor, es decir,

[862] M. Nussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 438.
[863] *Ibid.* p. 494.

que más allá de ese amor que es la condición de posibilidad de la comunidad y de su constante reinvención, las diversas formas de apasionamientos afectivos han sido diseñados epocalmente a partir de diferentes paradigmas culturales: las emociones concretas aparecen como tuteladas por instancias que no son naturales o personales. Aprendemos a emocionarnos. La cultura de referencia prevé por qué, cuándo y cómo nos emocionamos y estas enseñanzas vienen dadas, sobre todo, en forma de relatos socialmente construidos. La interiorización de esos mitos estructura nuestras formas de entender, contemplar y esperar en la vida[864]: "*Los relatos, en resumen, contienen y enseñan formas de sentir, formas de vivir*"[865]; "*Las emociones nos las enseña nuestra cultura desde nuestra más tierna infancia, en patrones de interacción entre el niño y los demás, entre los que se incluyen de forma predominante los padres y, posteriormente, una comunidad más amplia. (Pero los padres, como olvida frecuentemente el pensamiento psicoanalítico, encarnan ya y enseñan la concepción social de la que forman parte)*"[866]. Así, tener una emoción es algo que se produce a partir de la aceptación de cierto tipo de relato. De forma tan honda estamos subscritos a la *episteme* socialmente implantada. No es de extrañar, por tanto, que del balance de nuestras afecciones amorosas, con el elenco de pasiones que éstas remueven, extraiga Deleuze un sondeo del estado de salud de una sociedad y de las líneas de fuga que se dibujan en ella.

Platón partía de la confianza en la conmensurabilidad de los valores de cada cosa, para programar un modo de vida basado en la tranquilidad de la buena elección. De esta forma o dentro de esta idea, de esta primera teoría filosófica del valor medido homogéneamente en términos de calidad, se propone una conducción para la vida buena y, al fin y al cabo, un sosiego para nuestras pasiones[867]. De alguna manera, ateniéndonos a lo que es medible, nos situaríamos en terreno firme. Lo desmesurado o lo inconsmensurable constituiría, por contra, la amenaza a nuestra tranquilidad en el camino de la vida. Solo a partir de la conmensurabilidad, puede Platón esgrimir una pauta "científica" para la correcta elección. El discurso de Diótima en *El banquete* propone el aprendizaje en dicha capacidad de reducir el valor a una misma medida como terapia o educación en el verdadero amor. Como sabemos, el ciclo de dicho aprendizaje comienza con el amor del joven a un cuerpo bello en concreto. De ese amor surgiría la intuición de aquéllo que hace bello a lo bello, de aquéllo que es, por tanto, personalmente intercambiable. Es así como el amor hacia el primer cuerpo bello singular se oxigenaría en la apreciación de los múltiples cuerpos bellos[868], conduciéndonos, quizás, a una segunda etapa cuyo esquema coincide con una cierta promiscuidad, una promiscuidad que conllevaría un cierto desapasionamiento en términos personales y, con ello, el advenimiento de la prudencia o relax de las tensiones en términos platónicos. Es por eso que Martha Nussbaum concibe el camino del amor platónico como

[864] *Ibid.* p. 515.
[865] *Ibidem.*
[866] *Ibid.* p. 527.
[867] *Ibid.* p. 204.
[868] Platón: *El banquete* en El *baquete. Fedón. Fedro.* Ed. Labor. Barcelona, 1994. pp. 91-93.





senda hacia el bloqueo del amor, si entendemos a éste como apasionamiento singular o apego particular. Parece que Platón inauguró, en cierto modo, las teorías del amor libre o amor confluyente en las que se excluía, valga la redundancia, lo excluyente del amor romántico. De ello se esperaba un nuevo modo de apreciar el amor, un modo mucho más apacible, firme y constituyente de libertad y creatividad frente al desorden, la distracción y la vulnerabilidad a la que conducirían los apegos apasionados del amor tradicional[869]. Así, se habría conseguido una modificación del alma y de los afectos que constituiría una deconstrucción de los relatos tradicionales acerca de cómo debe ser experienciado el amor. En este viaje, el iniciado en la filosofía y en la reflexión acerca de la buena vida, podría subvertir la visión del mundo heredada. A este extremo es importante rediseñar la concepción del amor. El entrenamiento en la sustitutividad personal se situaría, por tanto, a la base de un buen amor comunitario. Se diría que la sustitutividad y la educación en la conmensurabilidad abonarían el terreno para una subversión de nuestras motivaciones y expectativas vitales así como dejarían libre la pista del amor más primordial que sería un amor público y hacia lo público. El declive del amor romántico, dicho esto con cierto anacronismo, sería la condición de posibilidad del triunfo de la fraternidad: "*... lo que une, ¿no es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados?*"[870]; "*¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos, cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas ocurridas a la ciudad o a los que están en ella?*"[871]. Hay algo de revolucionario en los planteamientos platónicos. Tal vez un posicionamiento tan antifamiliarista no haya sido rebasado en nuestros días. La apuesta amorosa por la amistad apasionada es en Platón clara. Intuimos que Spinoza sigue derroteros semejantes. Tal vez en Deleuze, como en Nietzsche se reedite la importancia del amor comunitario pero siendo éste no solo tan apasionado sino también tan abrupto como hubiera sido el más violento de los amores románticos. El relato de la excepcionalidad de las personas se ve, con Platón, amenazado por otro en el que el sufrimiento y el dolor se ven desplazados en cuanto que las pérdidas individuales no requerirían duelos tan exaltados y en el que la ecuanimidad sería una virtud principal solo garantizada por este alisamiento de la geografía amorosa. Esta concepción del amor llevaría a resultados radicales en cuanto a la forma de entendernos como personas y como conciudadanos. Lo que Platón está proponiendo al más puro estilo comunista es una re-educación de los afectos y una reescritura de los mismos en términos alejados de la propiedad privada. Consideramos, en parte, que cuando Negri o incluso Deleuze hablan del amor comunitario se encuentran en cierto modo dentro de esta apuesta por una solidaridad más amplia que la que encierra el círculo familiar aunque, como decíamos antes, no por ello desapasionada ni libre de dolor. Además, debemos recordar que para Deleuze la familia es una correa de transmisión de los social, siendo, por ello, ya cultural y socialmente estructurante. En este ascenso hacia la susti-

[869] M. Nussbau m: *El conocimeinto del amor. op.cit.* p. 219.
[870] Platón: *La República.* Ed. Alianza. Madrid, 1995. p. 283.
[871] *Ibidem.*

tutividad, "*Platón observa que es precisa una profunda reestructuración de la experiencia humana infantil, partiendo, efectivamente, de la experiencia del pecho. Los bebés se encomiendan a las nodrizas y se evita la oportunidad de que se cree un lazo especial con la madre como criadora, con el padre como autoridad*"[872]. Vale la pena preguntarnos si el proyecto platónico valdría como proceso definitivo de desedipización de los afectos o constituiría un Edipo del tipo más estructural en torno, por ejemplo, a las figuras del filósofo-rey. Platón, advertía en la viscosa privacidad del cuerpo un obstáculo para su empresa[873]. Sin embargo, el cuerpo oceánico del niño (Freud) o el cuerpo invadido del erotismo (Bataille) así como el cuerpo sin órganos (Deleuze) podrían funcionar como plataforma para otro sentir menos privado. Solo esta cierta promiscuidad que propone Platón como vía intermedia conllevaría el descubrimiento de las bellas almas, es decir, de la belleza en las almas, reconduciéndose así la fuerza del *eros*. No sabemos explicitar si hallamos en Platón el planteamiento de una hipersublimación freudiana o, si más bien, nos situamos en el amor primario reecontrado en función de cierta deconstrucción. En cualquier caso, pensemos que el plano de inmanencia que quiere preservar Deleuze para el pensar de cuantas instituciones queramos no nos permite la expectativa de la liberación absoluta de los códigos, es decir, de cierta mediación en el transcurso de nuestros sentires. No obstante, Deleuze es spinozista y, en esa medida, tal vez vuelto hacia la idea del amor intelectual como camino hacia la beatitud. En ese sentido hay en Deleuze una pervivencia del platonismo. No olvidemos que, en *Presentación de Sacher-Masoch*, se nos ofrece la imagen de un platonismo elemental como línea de fuga ante el Poder. En nuestra investigación hemos tachado a menudo a Platón y al platonismo de asumir el deseo a la carencia. Sin embargo, nos parece que ya en la obra platónica, en la que así se exhibe el deseo, hemos de encontrar una línea de fuga. Sócrates hace alusión, al principio de su discurso en *El banquete,* al deseo de lo que ya se tiene y con él se comprende una cierta perseverancia que encontraríamos a la base de la tradición estoica y spinozista que nosotros hemos defendido. Por boca de Sócrates, Platón concibe, sin lugar a duda, este deseo como perseverancia que consistiría en querer lo que ya se tiene, en desear el eterno retorno del instante experienciado en el divino momento del amor. Bien es cierto que podríamos entender esta perseverancia platónica como miedo a la futura carencia pero, en cualquier caso, ¿cómo deberíamos entender entonces el spinoziano amor a la vida? No es que no haya más respuesta que ese citado miedo de la carencia futura. Todo depende de cómo entendamos el lema según el cual "en nada piensa menos el sabio que en la muerte". En principio, podemos comprenderlo como apego a la vida y, por tanto, como cierto rechazo de la muerte, como instinto de supervivencia. Sin embargo, tal vez debamos hilar más fino y entender que al sabio poco le preocupa la muerte y que, en este sentido, la acepta como parte de la vida. De esta forma, no pensar en la muerte o no estar preocupado por la muerte significaría vivir de tal modo en la intensidad de la propia vida, que aún la muerte más trágica no nos alcance o alcance no más que a una pequeña parte de lo

[872] M. Nussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 226.
[873] *Ibidem.*





que somos. Como sabemos, Spinoza no postula ningún tipo de inmortalidad personal pero sí la eternidad de la ley universal que nos conforma, universalidad que tal vez solo se efectúe una vez, en el cruce de líneas que cada uno de nosotros somos, pero que no por ello deja de alcanzar la universalidad y la eternidad. Volviendo a Platón, nos resulta necesario admitir que une el deseo a la carencia aunque sea a una carencia avistada en el futuro, pero también que en esa perseverancia, en ese insistir del presente buscado en el futuro encontramos una posibilidad abortada por el propio Platón de pensar el deseo con independencia de la carencia. En cualquier caso, Platón no asimila el deseo a un sujeto carante de modo absoluto sino a un intermedio, a alguien que posee y carece en igual medida y que de hecho es consciente de que carece en la misma medida en que posee y sobre esa posesión, que de algún modo ha alcanzado la realidad, aspira. Así es que Diótima concibe al Amor como a un dios que anda entre la inmortalidad y la muerte. Del mismo modo, hemos de decir que una lectura atenta de *El banquete*, nos da a entender el planteamiento de un deseo, en suma medida, productivo, de tal manera que si el deseo o el amor es anhelo es más bien anhelo de producción. En *El banquete* dice Diótima que el Amor es rico en recursos. La experiencia del amor desde el punto de vista platónico es, en cierto modo, la experiencia que nosotros aquí hemos asimilado al Inconsciente: la experiencia de la vida, de la muerte, y del revivir: "*Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre*"[874]; "*... se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas y en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen*"[875]. De hecho, se dice que el amor es una acción, la acción de procrear, siendo la procreación la inmortalidad de los mortales. Como ocurre en Spinoza, también en Platón se llama a una eternidad a partir de las obras: "*... la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. Y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un ser nuevo en el lugar del viejo*"[876]; "*Es en inmortalizar su virtud, según creo, y en conseguir un tal renombre en los que todos ponen su esfuerzo, con tanto mayor ahinco cuanto mejores son, porque lo que aman es lo imperecedero*". Es así como podemos leer en Platón un deseo básico que es el amor y un amor que es acción y no pasión y que es productivo en cuanto que el amor no es tanto amor de la belleza sino "*Amor de la generación y del parto en la belleza*"[877]. Por supuesto, Platón contempla la fecundidad más allá del cuerpo y, de hecho, considera la invención de comunidad mediante la sabiduría ética como la más excelsa productividad del amor: "*... de tal manera que*

[874] Platón: *El banquete* en El *baquete. Fedón. Fedro. op.cit.* p. 81.
[875] *Ibid.* p. 88.
[876] *Ibid.* p. 87.
[877] *Ibid.* p. 86.

*es una comunidad mucho mayor que la de los hijos la que tienen entre sí los de tal condición, y un afecto mucho más firme, ya que tienen en común hijos más bellos y más inmortales*"[878]. Si atendemos a este carácter productivo del amor, quizás podamos extraer del propio Platón la pista de salida para comprender la concepción deleuzeana de deseo, aun cuando Deleuze insiste en invertir el platonismo. Entendamos por tarea nuestra más la de pervertir (según la propia expresión de Deleuze) que la de un simple invertir. Entendamos más bien que es empresa nuestra coger a Platón por otro lado y desvincularlo, quizás, de la tradición cristiana que más tarde lo hubiera desfigurado. El amor es, definitivamente y también en Platón, amor por crear y por crear, si nos fuera posible, hijos inmortales: ideas y pensamientos.

A pesar de que *Fedro* arranca con un discurso sobre el amor para luego ser discutido a lo largo de gran parte del diálogo, la cuestión del amor aparece más bien como un pretexto para hablar acerca del estatuto epistemológico de los discursos y de los escritos, visibilizando, además, la capacidad de Sócrates para desarrollar discursos contrarios e igualmente convincentes sobre una temática que en su caso será la de la amistad del enamorado y la amistad del no enamorado. Sin embargo, acerca del amor, este diálogo no añade prácticamente nada sobre lo ya aclarado en *El banquete*. De nuevo, el amor se concibe como un camino de sublimación hacia la filosofía. En este sentido, entroncamos con la concepción freudiana del amor como sublimación principal del sexo, como marco en el que parte de la libido sexual es desplazada hacia la constitución de una comunidad afectiva de mayor fertilidad cultural y de mayor adaptación a las exigencias de lo social. Platón también establece, en su canto reivindicativo del amor, la necesidad de depurarlo de los elementos innobles que interfieren en él para así conducir esta pasión hacia su verdadero objeto, que es la contemplación de la Belleza, siendo ésta uno de los nombres de la Idea de Bien. El proceso del amor nos remontaría desde la visión de la belleza del mundo sensible hacia la reminiscencia de la belleza en sí. La elegía platónica del amor ensalza el amor siempre como sublimación y nunca como simple deseo sexual ya que éste habría de ser controlado y desplazado hacia la contemplación conjunta del Ser. La amistad a la que conduce el amor consiste en un sentimiento de respeto y admiración pero no dejará de ser la amistad apasionada que se dedican los enamorados. En el *Fedro*, Sócrates habla en favor de la locura no humana: esa locura que proviene de la inspiración divina y que modifica los valores habituales[879]: "*... los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación*"[880]. Uno de sus modos es el enamoramiento: "*... locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que le tachen de loco...*"[881]. Platón no añade, en este diálogo, sino

[878] *Ibid.* p. 90.
[879] Platón: *Fedro*, en Platón: *El banquete* en *El baquete. Fedón. Fedro. op.cit.* p. 447.
[880] *Ibid.* p. 309.
[881] *Ibid.* 320.





una apuesta por la locura (que como observamos incluye el enamoramiento) como inspiración divina diferente de la enfermedad humana. En realidad, se toma la locura como disidencia ética, como anomalía social, como transvaloración, como cambio de perspectiva advenido en la experiencia profunda del amor, única en la cual una persona es verdaderamente capaz de conocer y amar lo que el otro es y los valores que entraña[882]. No dejamos de advertir en este modo platónico de concebir el amor, cierta semejanza con la concepción deleuzeana del amor como experiencia de despersonalización y, así, como construcción y vivencia del Inconsciente[883]. El amor, en ambos pensadores, nos permite ascender hacia un sistema de valores que transciende lo meramente humano y nos adentra en un terreno tal vez "religioso", que nos permite comprender la unidad de los contrarios, el Ser que subsiste en la pluralidad de los modos.

La amistad más valiosa para Platón será la que provenga de la inspiración del enamorado. Se está, por tanto, apostando por la intensidad emocional y por la locura divina del amor erótico. Sin embargo, esta vehemencia deberá transcender el ámbito de lo puramente sexual para llegar a manifestarse como ardor ascético, como aspiración ontológica conjunta hacia la Idea de Bien en la que se une lo diverso. Por nuestra parte, deseamos presentar a Deleuze como heredero de esta pasión-acción amorosa clásica en la que el descubrimiento del amor y del Inconsciente son uno: el apuntar, en comunidad, hacia aquello que coliga, que reúne. Esta erótica es una erótica distinta de la reducida por el psicoanálisis a lo sexual (sin que por ello debamos excluir la experiencia sexual de aquellas que nos permiten experienciar la continuidad ontológica, como bien habría indicado Bataille). Para Platón, como podemos observar, las políticas han de ser políticas del amor en la medida en que es esta emoción la que genera sentimiento de comunidad, siendo también la comunidad el marco en el que es posible el amor. A Platón le interesa construir el parentesco de acuerdo a un lazo que no tiene por qué ser el sexual ni el de la consanguinidad. Se trata de un lazo más amplio en el que, precisamente, se hace posible el amor, en el que se hace posible la locura amorosa más ardiente y libre. Platón no pretende que el amor sea como la amistad sino que la amistad sea como el amor, intenso y arrebatador. En cualquier caso, el amor debe ser productivo, debe estar orientado a la generación de lo bello, al alumbramiento de pensamientos, valores e ideas. No sería un buen amor, una buena política del amor, aquella que condujera a los implicados hacia la inacción o hacia la parálisis o hacia la mera repetición de lo ya instituido. Platón confía en las potencialidades revolucionarias del amor, así como en la revolución de las relaciones amorosas en el seno de un nuevo Estado que hubiera subvertido los valores. Las modalidades del amor, por tanto, pueden entenderse como síntomas de la situación política más general. Serían las relaciones amorosas más intensas pero también las menos excluyentes, las que fueran indicativas de una comunidad saludable.

[882] M. Nussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 578-579.
[883] Cfr. J. Butler dice, en *Deshacer el género. op.cit.* pp. 38-39, que tanto en el amor como en la pérdida evidenciamos cómo nos deshacemos unos a otros , que en cuanto cuerpos preindividuales nos exponemos al contacto y a las componendas con otros cuerpos (*Ibid.* 43).

Aristóteles sigue el *eros* platónico pero también, en términos más generales, la *philia* de Empédocles. Así, esta idea de amistad se extiende a modos tan diferentes como el amor erótico y las relaciones fraternales y familiares. Aristóteles entiende la amistad como una virtud o como un afecto acompañado de la virtud. Es así como arranca su reflexión sobre la amistad en el libro VIII de *Ética a Nicómaco*. Afirma que la amistad es cosa necesaria para la vida, ya que "*sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes*"[884]; "*... el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía*"[885]. Con un estilo semejante al de Spinoza, Aristóteles considera que dos actúan y piensan mejor juntos que por separado ya que su potencia es mayor[886]. Aristóteles, además de considerar la amistad política como modalidad de la amistad, ofrece la perspectiva de una política de la amistad llamada a sustituir o a mejorar la política de la justicia. La amistad es una relación que provee de virtud de modo más inmediato y espontáneo que la justicia y así, funcionaría como el verdadero vínculo de la comunidad: "*cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que, aun siendo justos, necesitan de la amistad: es más, parece que el carácter más amistoso es propio de los hombres justos*"[887]. La amistad se muestra como una especie de justicia no representativa ni mediada, dado lo cual, las políticas de la amistad reducirían la necesidad de las políticas representativas. Las políticas de amistad se promocionan preferentemente en los sistemas que Aristóteles denomina democráticos, mientras que las tiranías apuestan más bien por las políticas del odio y del miedo: "*... parece que todo hombre tiene alguna relación de justicia con todo aquel que es capaz de participar de la ley y la convención; y, por tanto, de amistad en la medida en que es hombre. Ahora que en las tiranías la amistad y la justicia se aminoran, mientras que en las democracias se agrandan, pues es mucho lo que tienen en común los que son iguales*"[888]. Aristóteles afirma que el objeto de la amistad es lo bueno y lo placentero y que los amigos deben desearse tales cosas mutuamente. El estagirita diferencia tres tipos de amistad: la amistad por utilidad, la amistad por placer y la amistad por lo bueno. Las dos primeras son amistades por concurrencia y en ellas ocurre más bien que cada uno se ama a a sí mismo[889]. Estas relaciones de amistad son más frágiles y menos duraderas que la tercera, basada en la bondad de los amigos y en la persecución del bien. Este tipo de amistad más perfecta requiere, dice Aristóteles, tiempo e intimidad[890], así como trato y mutua compañía[891]. Esta amistad se goza por sí misma y no por un beneficio que no sea la mayor potencia en el pensar y en el hacer que se deriva naturalmente de la misma. Del mismo modo que entendía Platón, la amistad perfecta se da en cierto grado de igualdad y de educación común, ya que "*cuando hay una gran distancia en virtud o vicio, o en riqueza o alguna otra cosa: no es que ya no sean amigos, sino que ni siquiera lo consideran posible*"[892]. De los contrarios más bien surge la amistad por utilidad, que es la más imperfecta de todas.

884 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Ed. Alianza. Madrid, 2007. p. 234.
885 *Ibid.* p. 278.
886 *Ibid.* p. 235.
887 *Ibidem.*
888 *Ibid.* p. 253.
889 *Ibid.* p. 238.
890 *Ibid.* p. 239.
891 *Ibid.* pp. 242-243.





Tal vez la diferencia fundamental de Aristóteles con Platón está en el aprecio, más general, de Aristóteles por lo particular: "*... no es posible ser amigo de muchos con la misma amistad perfecta, lo mismo que no se puede estar enamorado de muchos...*"[893]. Aristóteles afirma que el número de amigos que se puede tener es determinado, tal vez, por el número de personas con las que se podría compartir la vida, ya que la convivencia es la actualización de la relación de amistad. Para Platón la vida buena era una vida colectiva pero para Aristóteles es imposible repartirse entre muchos y amar de forma intensa solo se podría, por tanto, con unos pocos[894]: "*Aquellos que son amigos de muchos y tienen trato familiar con todo el mundo no parece que sean amigos de nadie (excepto en sentido político): a éstos se les suele llamar "complacientes". Claro que, políticamente, es posible ser amigo de muchos y no ser complaciente, sino verdaderamente virtuosos; pero por su virtud y por ellos mismos no es posible con muchos*"[895]. Es por esto que Martha Nussbaum afirma que en Aristóteles se particulariza el amor y la amistad en dos sentidos: la irrepetibilidad del objeto del amigo o del amante y la atención a los deseos y necesidades concretos y propios del mismo. Esta particularización viene exigida por las características de la prudencia que se destaca como ocupación respecto de los asuntos particulares[896]. Esta diferencia con Platón guarda relación con el idealismo del uno y el empirismo del otro. Mientras que el camino del amor, en Platón, es el del ascenso de lo particular a lo universal, en Aristóteles pasaríamos, éticamente, de lo particular a lo particular, mediante la experiencia: "*En el contexto de la amistad y del amor, especialmente, estos mandamientos garantizan virtualmente que la lista de valores últimos incluirá algunos objetos concretos irrepetibles: pues cada amigo tiene que ser valorado por sí mismo, no simplemente como una instancia de un valor universal, la amistad. Y parece que incluirá no sólo el carácter, sino también una historia compartida de reciprocidad*"[897]; "*En la* Política, *argumentando contra Platón, Aristóteles dice que las cosas que, sobre todo, nos hacen amar y sentir afecto por algo son la idea de que eso nos pertenece totalmente y la idea de que es el único que tenemos (1262b22-3); de modo que es probable que nuestros sentimientos más intensos de amor, de temor y de pena se dirijan a objetos y personas que son vistos como particulares irreductibles, en su naturaleza y en su relación con nosotros*"[898]. En cualquier caso es importante señalar que Aristóteles contempla también, además de la amistad en sentido estrecho, la amistad política o concordia, como veremos más adelante.

892 *Ibid.* p. 246.
893 *Ibid.* p. 243.
894 *Ibid.* p. 282.
895 *Ibidem.*
896 M. Bussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 144.
897 *Ibid.* p. 162.
898 *Ibidem.* Ver también p. 320.

Igual que sucede en Spinoza, la amistad implica generosidad y la generosidad, para aparecer, requiere primero de la firmeza, de la perseverancia en el existir siendo lo que se es, de una cierta amistad consigo mismo, con el propio pensar, de tal modo que cuantos más recursos intelectuales tiene uno, mejor puede amarse a sí mismo y disfrutar de su propia compañía. Los malos serían los que huyen de sí mismos en cuanto que están en discordia consigo mismos. Recordemos que Deleuze, aristotélica, spinozista y nietzscheanamente, advertía que hay que evitar a los que no están de acuerdo consigo mismos, a los que encienden así el germen de la neurosis. Aristóteles, en la misma línea, entiende que los malos poca amistad pueden ofrecer puesto que no son amigos de sí mismos: "*... en efecto, están en discordia condigo mismos al desear unas cosas y querer otras, lo mismo que los incontinentes, pues éstos eligen lo que les place, que es dañino, en vez de aquello que les parece bueno...*"[899]. Los malos no se aman a sí mismos puesto que no encuentran nada digno de amor y están llenos de mala conciencia[900]. No pueden ser ni firmes ni generosos[901]. Aristóteles denomina concordia al tipo de amistad que se da entre conciudadanos. La concordia se da, del mismo modo, entre hombres buenos, que desean las cosas justas y convenientes y aspiran a ellas en común[902]. Entre los malos no puede haber concordia ni amistad sino miedo: "*... porque aspiran a tener más en los asuntos de provecho y, en cambio, quedan rezagados en el esfuerzo y en las prestaciones públicas. Y, como cada uno desea para sí mismo, escudriña al vecino y se lo impide, porque, si no vigilan, el bien común se echa a perder. Consecuentemente hay discordia entre ellos porque se obligan recíprocamente, pero ellos mismos no desean obrar con justicia*"[903]. Aristóteles define y apuesta de esta manera por las políticas del amor, propias de hombres buenos, frente a las políticas del miedo, propias de hombres malos.

Martha Nussbaum entiende, no obstante que, tanto en Platón como en Aristóteles se pretende una sublimación, y con ella un bloqueo, de la pasión erótica: "*Afirmo que el amor erótico no puede ser "domesticado" por un esquema aristotélico de la acción equilibrada y armoniosa para la vida completa, sino que tiene que ser siempre potencialmente subversivo al objeto aristotélico, debido a esta relación del amor con la ira y el deseo de hacer daño. Al amar en sentido erótico, no sólo se arriesga la pérdida sino también el mal*"[904]. Tal vez el amor del que habla Deleuze incorpore, también, para bien o para mal, esta sentimentalidad desequilibrada y violenta, asumiendo así todas las aventuras del deseo y todos los proyectos políticos como tales, como maquinaciones del Inconsciente. En todo caso, gracias a la amistad que nos une, descubrimos que hay algo que coliga a nivel ontológico respetando aun así, las diferencias y el carácter propio de cada ente. Las políticas del amor y de la amistad se oponen tanto a la tendencia destructiva o minimizadora de la comunidad como a una religación homogeneizadora y

899 Aristóteles: *Ética a Nicómaco. op.cit.* p. 269.
900 *Ibidem.*
901 *Ibid.* p. 276.
902 *Ibid.* p. 272.
903 *Ibidem.*
904 M. Nussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 110.





mistificada de la multitud y de la singularidad (y en esto necesitamos recurrir a Aristóteles). Del mismo modo, las políticas del amor y de la amistad pretenden repensar lo que la amistad o el amor sea, en favor de una concepción productiva y constituyente, alejada del sometimiento y de la desigualdad. Asimismo, la manera en la que nos compongamos con los otros y nos amemos será indicativa del momento político en el que se halla una sociedad, dado que la amistad y el amor viene promocionada desde determinados tipos de gobierno y obstaculizada o bloqueada por otros que, como las tiranías, necesitan perdurar en base al miedo y a la sospecha de unos sobre otros.

También las filosofías helenísticas practicaron la filosofía en el ámbito de la amistad y pensaron en comunidad, poniendo de manifiesto que el vínculo entre los mortales aumentaba las potencias de la intelección. Del mismo modo, las filosofías helenísticas advirtieron en la práctica de la amistad la actualización de la sabiduría: "*Hay que reír al mismo tiempo que filosofar, y también atender los asuntos domésticos y mantener las demás relaciones, sin cesar nunca de proclamar las máximas de la recta filosofía*"[905]; "*El hombre noble se dedica sobre todo a la sabiduría y a la amistad*"[906]. Se sabe que Epicuro vivió alejado de la política real para mejor practicar otra política, una más molecular, una política de la amistad. La amistad era, como la gestión de los placeres, una vía hacia la vida feliz: "*De cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad de toda una vida, el más importante es la amistad*"[907]. Precisamente la amistad se plantea como alternativa al miedo, como vínculo que nos aporta quietud del alma y seguridad, como lo otro que no es la sospecha de los unos sobre los otros sino la confianza en el apoyo del amigo y de la amistad que hemos cultivado: "*La convicción que nos asegura que ningún mal terrible es eterno o muy duradero, nos hace comprender también que, dentro de los límites de la vida, la seguridad se obtiene principalmente gracias a la amistad*"[908]. Para Epicuro es la amistad la que, de modo inmanente y sin necesidad de que concurra transcendencia alguna, funda la justicia y así, una política justa provendrá de una política de la amistad basada en la reciprocidad y en los pactos: "*La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido*"[909]; "*Aquellos que poseen la capacidad de procurarse la confianza de sus semejantes viven placenteramente los unos con los otros...*"[910]. Así, para Epicuro la amistad produce confianza en la vida y sentimientos de seguridad, de manera que el origen de la amistad está en este mutuo provecho. Para Epicuro la amistad está, en cierto modo, fundada en el utilitarismo, pero no deja de concebirse como el más preciado de los bienes. Además, aunque sea generadora de seguridad, se mantiene gracias a apuestas más osadas que rehacen a cada paso la amistad y la refundan más allá de la mera inercia: "*Ni los temerarios ni los cobardes deben considerarse dignos de amistad; pues por amor a la amistad, también hay que arriesgar*

905 Epicuro: *Obras.* Ed. Tecnos. Madrid, 2007. p. 81.
906 *Ibid.* p. 85.
907 *Ibid.* p. 72.
908 *Ibidem.*
909 *Ibid.* p. 73.
910 *Ibid.* p. 75.

*la amistad*"[911]. Más que utilidad, la amistad provee de la constancia de una afecto, de una querencia y de un cuidado que nos abriga por parte de los otros: "*No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos, cuanto de la seguridad de su ayuda*"[912]; "*No es buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad; pues el uno comercia intercambiando favores y gratitud, y el otro destruye toda buena esperanza para el futuro*"[913]. Para Epicuro, indudablemente, es la amistad y no el amor pasional del que debemos esperar los mayores beneficios. De hecho, Epicuro considera que la pasionalidad amorosa es tan inestable y desequilibrada que, en su seno, deberíamos contentarnos con que no nos perjudique. La pasión amorosa, pensó, tal vez, Epicuro, constituye uno de esos placeres a los que les sigue el dolor. Así, el balance final no sería muy satisfactorio en términos hedonistas. El amor pasional sería concebido como un afecto muy diferente de la amistad y de este modo nos encontraríamos ante un modo de entender el amor y la amistad diferente a como lo hubieran hecho Platón y Aristóteles. Sí encontraríamos la amistad como fuerza casi cósmica, tal y como la hubiera entendido Empédocles: "*La amistad recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad*"[914]. También Epicuro ensalza la empatía, la lealtad y la igualdad como sentimientos sin los cuales sería imposible experienciar la amistad, así como el vínculo ético con los demás: "*No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir. Pues, si abandona al amigo, toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infidelidad*"[915].

La política epicureísta de la amistad se presenta como un modo de vida alternativo al de la "gran política" y sus intrigas. La amistad había de cultivarse precisamente en la fuga de aquellas otras preocupaciones que pudieran tener los hombres de Estado. Así, encontramos ya en Epicuro cierta crítica de las instituciones y una búsqueda del buen modo de vida, alejado de las luchas por el poder. De esta manera se hace valer el saber sobre el poder y saber y poder definirían modos de vida heterogéneos. Bajo esta filosofía se reunían en el Jardín, todo tipo de personas, sin distinción de sexo o clase. Así, la amistad valía más allá de la igualdad de origen social, lo cual suponía, en cierta medida, una novedad. Queda preguntarnos si esta amistad interclasista está llamada a conjurar las propias diferencias de clase o si, en cambio, se conformaba en la desigualdad económica y social.

La cuestión de la modificación de nuestros afectos en base a la variación de nuestras creencias y objetivos se continúa en la figura de Crisipo. Según Martha Nussbaum, el estoico identifica la emoción y el reconocimeinto de una creencia, de tal modo que las emociones no tienen una génesis natural sino que son construcciones y como tales, pueden modificarse. Del mismo modo, al igual que las creencias, pueden ser ra-

[911] *Ibid.* pp. 79-80.
[912] *Ibid.* p. 80.
[913] *Ibid.* p. 81.
[914] *Ibid.* p. 83.
[915] *Ibidem.*





cionales e irracionales, teniendo en cuenta el modo en el que se adquirieron, así como beneficiosas o perjudiciales e incluso como verdaderas y falsas[916]. La amistad es, también para los estoicos la forma más elevada de relación entre los humanos y resultaría, naturalmente, de la sociabilidad de las personas y de su sabiduría puesto que para los estoicos, la amistad verdadera surge solo entre los sabios, dado que solo ellos saben de lo que es bueno para todos, y son iguales a sí mismos al estar, como hubiera dicho Aristóteles, de acuerdo consigo mismos. Los sabios son constantes y fieles en este sentido y esas eran características necesarias para la práctica de la amistad. La amistad requería la comunidad de afectos y la igualdad entre sus practicantes[917].

Nos resulta oportuno mencionar, además de a los filósofos griegos, a un pensador barroco como es Spinoza en tanto lo entendemos como heredero de las clásicos en su querencia por el asunto del amor. Spinoza está reeditando la problemática de los afectos y apostando por cierta política del amor entre los humanos, un amor que, como veremos, se concibe como sentimiento de amistad, más como pasión tranquila que como pasión violenta. Pero además, Spinoza recoge también a los primeros filósofos griegos en lo referente a otro tipo de amor, al amor intelectual por lo divino, que Heráclito hubiera denominado *logos*. Debemos recordar que ese *logos* entendido como pensamiento sin sujeto y denominado desde otras partes Inconsciente, es el que nosotros queremos perseguir en nuestra investigación en tanto advertimos que Deleuze se enmarca en esa tradición de pensadores que desearon señalar ese pensamiento sin sujeto como límite posibilitante del pensar. Examinemos, en primer lugar, qué es el amor en Spinoza y cómo, desde su optimismo racional, éste se impone sobre el odio, el miedo y demás afectos tristes. Spinoza define el amor como "*una alegría acompañada por la idea de una causa exterior*"[918], un contento ante la presencia de la cosa amada que fortifica al amante, sin que tenga que mediar necesariamente un excesivo apego. El afecto contrario al amor es el odio, que se define, inmediatamente después, como "*una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior*"[919]. Spinoza considera que el amor del humano por otros humanos le es esencial, pues en compañía nuestro entendimiento es más potente, como bien hubieran indicado Platón, Aristóteles y los demás griegos que hemos citado en el presente capítulo. Veamos como lo expresa Spinoza: "*... no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, deben ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un*

[916] M. Nussbaum: *El conocimiento del amor. op.cit.* p. 523.
[917] AA.VV: *Antología de los primeros estoicos griegos* (Editor: Martín Sevilla Rodríguez). Ed. Akal. Madrid, 1991. pp. 123-124.
[918] Spinoza: *Ética. op.cit.* 3, Definiciones de los afectos, VI. p. 237.
[919] *Ibidem.*

*individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos*"[920]; "*... sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente*"[921]; "*... el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes...*"[922]. Nos encontramos ante el ideal de la concordia del pensador holandés, concordia semejante a la que hubiera pensado Platón o, tal vez, a la que hubiera querido Aristóteles. Probablemente en Spinoza va aún más allá y cobra tintes de comunidad universal o internacional, dado que se refiere a la unión de los hombres y no solo de los ciudadanos de cierto Estado o nación: "*... de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños*"[923] (escolio de la prop. XXXV de la parte cuarta). Por ello, nos encontramos, en Spinoza, con el planteamiento de políticas del amor que fundamentan un cierto ideal de paz alejado de la legitimación acrítica del poder estatal: "*... aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad*"[924]. Del mismo modo este spinozista ideal de paz no se confunde con la victoria y así, la vida pacífica es la finalidad inherente al Estado "*... instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la primera es esclava y la segunda es libre*"[925]; "*... si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz*"[926]. La paz no es una pasión sino una acción: "*... la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia*"[927].

La idea que tiene Spinoza del amor o de la amistad está ligada a un deseo productivo y no mediado por la carencia como podemos comprobar por el Escolio de la proposición XXXII de la parte cuarta de la *Ética* donde afirma que "*las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada*"[928] y, por ello, mientras los hombres estén sujetos a las pasiones, siendo así más reactivos que activos, no hallarán la concordia de sus naturalezas. La unión por la carencia compartida es una unión triste y no una composición productiva. Cuando los humanos están afectados de tristeza sufren, necesariamente, una pasión dado que la tristeza no es una acción sino que más bien, debilita nuestra capacidad de obrar. Así, si estamos afectados de tristeza, seremos menos capaces de actuar en nuestras vidas. De ahí que Deleuze señale, comentando a Spinoza, que el poder establecido necesita, para mantenerse, aun en contra de los intereses de las personas que viven bajo él, afectarlas de tristeza, siendo el odio o el miedo una de esas afectaciones, para disminuir su capacidad de respuesta y rebajar el carácter de sus posibles luchas. Spinoza apuesta por la razón frente a las pasiones porque la razón es capacidad de obrar basada en el conocimiento, es decir, en virtud de las leyes de su naturaleza. Esa capacidad de actuar bajo el imperio de la razón coincide con la libertad que postula Spinoza entendida como conciencia de la necesidad. Podemos añadir nosotros que se trata, igualmente, de la capacidad para señalar el *logos* como pensamiento sin sujeto o como pensar co-perteneciente con la *physis*, ese pensar que, cuando nos atraviesa, nos hace sabios y nos reconcilia con los acontecimientos que nos rodean. En Spinoza, estar atravesado por el *logos* es conocer a Dios, que constituye el supremo bien de los que siguen la virtud, un bien que, a diferencia del falo lacaniano, que es un bien disputado que genera competición y discordia entre las personas, puede ser y debe ser poseído por todas, en cuanto que son de la misma naturaleza (prop. XXXVI de la parte cuarta). La aspiración conjunta a este conocimiento de Dios o del *logos* al que nos referimos pide amistad: "Al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo honradez, y llamo honroso lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón, y deshonroso, por contra, a lo que se opone al establecimiento de la amistad."[929] (escolio de la prop. XXXVII de la parte cuarta). Decíamos anteriormente que el amor que defiende Spinoza es el amor al que nosotros conocemos como amistad en la medida en que su apuesta no incluye los excesos amorosos que afectan desequilibradamente al cuerpo y que generan un apego patológico: "*los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros; y aunque los hombres están sometidos a muchísimos afectos -encontrándose raramente, por ello, a alguien que esté dominado siempre por uno solo y mismo afecto-, no faltan, con todo, hombres a quien se aferra pertinazmente un solo y mismo afecto*"[930] (escolio de la prop. XLIV de la parte cuarta); "*... el amor lascivo, esto es, el deseo de engendrar suscitado por la belleza y, en general, toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma, se convierte fácilmente en odio, salvo que sea -lo que es peor aún- una especie de delirio, en cuyo caso favorece*

[920] *Ibid.* 4, prop. XVII, Escolio. p. 272.
[921] B. Spinoza: *Tratado político*. Ed. Alianza. Madrid, 2004. p. 99.
[922] *Ibidem.*
[923] B. Spinoza: *Ética. op.cit.* p. 286.
[924] B. Spinoza: *Tratado político. op.cit.* p. 128.
[925] B. Spinoza: *Tratado político. op.cit.* p. 129.
[926] B. Spinoza: Tratado político. op.cit. p. 133.
[927] *Ibidem.*
[928] B. Spinoza: *Ética. op.cit.*. p. 282.
[929] *Ibid.* p. 290.
[930] *Ibid.* pp. 298-299.

*la discordia más bien que la concordia*"[931] (capítulo XIX del apéndice de la parte cuarta). Esta descripción nos hace pensar en el estado del enamorado y, en este sentido, la locura amorosa que Platón defendía como locura divina, queda en Spinoza más bien rebajada. Al menos parece que Spinoza prefiriera otro tipo de amor no mediado por pasiones demasiado violentas, por excesivos apegos o por la exclusión de otras composiciones más potentes que no fueran excluyentes.

Frente al amor encontramos el odio, tal como habíamos mostrado con todos los filósofos ya estudiados. Para Spinoza, el odio nunca puede ser bueno porque conduce al deseo de destruir a aquel a quien odiamos y ese deseo es malo porque nos lleva a deleitarnos con la desgracia, lo cual es deshonesto. Por ello, ante el odio, es bueno actuar para compensarlo con amor y generosidad: "... el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor (...) de suerte que el odio se transforme en amor..."[932] (escolio de la prop. XLV de la parte cuarta); "*Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y a penas necesita la ayuda de la fortuna*"[933] (segundo escolio de la misma prop.). Notemos que debido a la noción de singularidad o de individuo que maneja Spinoza, esta prescripción valdría tanto para individuos humanos como para Estados. Así, una política de amor basada en la sabiduría spinozista iría por derroteros bastante diferentes de las políticas exteriores de las que a menudo tenemos noticia en los telediarios, basadas en la agresión, en la búsqueda constante de enemigos, en la venganza y en la triste y baja guerra preventiva que tan perversamente juega con el deseo de paz de las personas. A esta política del miedo se referiría Spinoza (creemos que así podemos entenderlo sin forzarlo demasiado) cuando afirma: "*Los supersticiosos, que se aplican a censurar los vicios más bien que a enseñar las virtudes, y que procuran, no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos...*"[934] (escolio de la prop. LXIII de la parte cuarta). Y es que Spinoza entiende que es el miedo el que genera toda clase de supersticiones y que, a su vez, los gobiernos que promocionan la superstición son aquellos que pretender sujetar a los ciudadanos mediante tristezas y temores[935]: "*... el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación...*"[936]. El buen gobierno, entiende Spinoza, debe estar basado en el deseo y no en el miedo: "*... en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las*

[931] *Ibid.* p. 332.
[932] *Ibid.* p. 301.
[933] *Ibidem.*
[934] *Ibid.* p. 317.
[935] B. Spinoza: *Tratado teológico-político*. Ed. Altaya. Barcelona, 1994. p. 63.
[936] *Ibid.* p. 64.





*leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente...*"[937].

Junto con la concepción humana de amistad y de concordia en Spinoza, gustamos de señalar otro tipo de amor que está relacionado con ella, dado que es el amor hacia aquello hacia lo que las personas aspiran en común, es decir, es el bien que todos se desean unos a otros y para sí mismos porque es común y porque la persecución que de él hacen unos emula a los demás en la misma senda: "*La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera*"[938]; "*Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo. Para que esto sea efectivo así, es necesario entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza [humana]. Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad*"[939]. Se trata del amor intelectual a Dios que coincide, como habíamos visto, con el conocimiento de Dios: "*... puesto que el poder de la naturaleza no es sino el mismo poder de Dios, es evidente que, en la misma medida en que ignoramos las causas naturales, no comprendemos tampoco el poder divino*"[940]. Amar es conocer, como habían juzgado Platón y Aristóteles. Conocemos gracias a la amistad con otras personas y, en común, amamos así a Dios, a ese *logos* que es lo común aunque algunos, como temía Heráclito, lo juzguen particular: "Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor"[941] (prop. XX de la parte quinta). Dios es, también en Spinoza, *arché* y, por ello, causa primera de todas las cosas: "*Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural no es sino el*

[937] *Ibid.* p. 158.
[938] *Ibid.* p. 116.
[939] B. Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento. op.cit.* p. 82.
[940] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 93.
[941] B. Spinoza: *Ética. op.cit.*. p. 357.

*mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre*"[942]; "*Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales; (...) las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas*"[943]; "*en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios*"[944]; "*A esto se reduce, pues, nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios*"[945]; "*... el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas*"[946]. Así, indagar y estudiar las diversas causas nos acerca al conocimiento de Dios que está en el límite posibilitándolas a todas, del mismo modo que el conocimiento por hipótesis de Platón nos conducía, en el límite, a la Idea de Bien, entendida ontológicamente, horizonte desde el cual, nos giraríamos y entenderíamos con una luz más fuerte el entramado de las ideas. Dicho en términos aristotélicos, a Dios se lo ama con el eterno *nous poietikos* y así, Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito: "El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual de alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo"[947] (prop. XXXVI de la parte quinta). Puesto que Dios se ama a sí mismo a través de nuestro amor hacia Él[948], amar a Dios, es, asimismo amar a las demás personas y este precepto de amor es el único precepto establecido por la religión[949], por lo cual la fidelidad religiosa se mediría por las buenas obras y no por ninguna otra cosa[950]. El amor intelectual a Dios nos es natural puesto que nuestro pensamiento forma parte de un *logos* que es condición de posibilidad del mismo[951], forma parte del pensamiento divino que es un pensamiento sin sujeto y que podemos denominar, en esa medida, Inconsciente.

Ortega también apuesta por una política del amor en la que éste es formulado de modo parecido a la amistad y no al enamoramiento que, en lugar de lanzarnos hacia el afuera y constituirnos como porosos a esa exterioridad, nos confina en nuestra propia

[942] B. Spinoza: *Tratado político. op.cit.* 90.
[943] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 118.
[944] *Ibid.* p. 138.
[945] *Ibid.* p. 139.
[946] B. Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento* en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. op.cit.* p. 80.
[947] B. Spinoza: *Ética. op.cit.* p. 371.
[948] En consonancia, Deleuze descubre en Hyppolite una interpretación alternativa, no humanista de la ontología hegeliana: "*M. Hippolyte se opone a cualquier interpretación antropológica o humanista de Hegel. El saber absoluto no es una reflexión del hombre sino una reflexión de lo Absoluto en el hombre*" (G. Deleuze: "Jean Hyppolite, *Logique et existence*" en *L´île déserte*. Éditions de Minuit. Paris, 2002. p. 21)
[949] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 310.
[950] *Ibid.* p. 312.
[951] B. Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento. op.cit.* p. 111.





conciencia cerrada y nos hace presos de la obsesión[952]. El enamoramiento es considerado, por Ortega, como por Spinoza, una pasión violenta y mecánica que puede incluso producirse de forma ajena al verdadero amor[953]: "*... todo lo que no es pura actividad sentimental, todo lo que es diferente en el "amor a la ciencia" y en el "amor a la mujer" no es propiamente amor*"[954]. El sentimiento amoroso es, según Ortega, un sentimiento fecundo y, por ello, el amor, el verdadero amor, es acción más que pasión: "*... amar algo no es simplemente "estar", sino actuar hacia lo amado*"[955]. Es una acción de determinado tipo, una en la que la persona sale de sí: "*En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando*"[956]. Ese emigrar hacia el objeto no supone un recorrido espacial: "*Este es el síntoma supremo del verdadero amor: estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad más profundos que los espaciales. Es un estar vitalmente con el otro (...) un estar ontológicamente con lo amado*"[957]. Para Ortega, el amor no exige, esencialmente, de la presencia. Por ello, el amor permite experienciar la despersonalización y el sentimiento de devenir-otro, así como la desindividualización del propio cuerpo en otra composición más amplia: "*... la delicia del amor consiste en sentirse metafísicamente poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la fusión de ambas, sólo en una "individualidad de dos" halla satisfacción*"[958]. El amor es un reivindicar la existencia de alguien o de algo y de ahí su importancia para comprender y fundar una y otra vez el momento de lo político: "*Piensen ustedes lo que es amar el arte o la patria: es como no dudar un momento del derecho que tiene a existir; es como reconocer y confirmar en cada instante que son dignos de existir*"[959]. La fuerza, contraria, como hemos visto en los demás pensadores, es el odio, siendo el odio un sentimiento que nos separa, nos aleja o nos desconecta del objeto. Es, así, comprensible que el amor favorezca el conocimiento mientras que el odio, que evita entrar verdaderamente en relación, lo dificulte: "*... odio es discordia, disensión metafísica, absoluto no estar con lo odiado*"[960].

Como en Deleuze, en Ortega el amor se presenta como gradímetro, como sondeo de las fluctuaciones inconscientes de alguien en una sociedad dada. Así, en las opiniones sobre el amor, encontraríamos el perfil de nuestros amores[961]. En nuestras elecciones y en nuestros modos amorosos damos a conocer algo de nosotros mismos que escapa, más que cualquier otra cosa, al control de nuestra voluntad, expresando así más los deseos que los intereses: "*No son, pues, actos y palabras el dato mejor para sorprender el secreto cordial del prójimo. Unos y otros se hallan en nuestra mano y podemos*

[952] J. Ortega y Gasset: *Estudios sobre el amor*. Ed. Alianza. Madrid, 2001. pp. 45-48.
[953] *Ibid.* p. 65.
[954] *Ibid.* p. 40.
[955] *Ibid.* p. 39.
[956] *Ibid.* p. 17.
[957] *Ibid.* p. 31.
[958] *Ibid.* p. 35.
[959] *Ibid.* p. 20.
[960] *Ibidem.*
[961] *Ibid.* p. 26.

*fingirlos*"[962]; "*Pero hay situaciones, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es. Una de estas situaciones es el amor. En la elección de amada revela su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer*"[963]; "Siendo el amor el acto más delicado y total de un alma, en él se reflejarán la condición e índole de ésta"[964]; "*... podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es*"[965]. Ortega también advierte en los contenidos de la conciencia una superficialidad bajo la cual se halla una realidad inconsciente y abrupta: "*... salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos*"[966].

En cuanto a Deleuze, creemos que encuentra en el amor la posibilidad de esa experiencia de despersonalización que permite un encuentro de los inconscientes o, más bien un encuentro de cuerpos a través del Inconsciente. No sabríamos decir si, en este sentido, se apuesta más por el *eros*, tal y como lo hubieran hecho Platón o Bataille, o por la *philia*, línea en la que andaría Spinoza u Ortega. Tal vez, su apuesta se halla en ese medio aristotélico en el que el *eros* es una forma de presentación de la *philia* y así, una de las vías para el saber. Otro de los modos de la *philia* en Aristóteles es la concordia o amistad política, que nos permite, así, establecer nuestra relación con la comunidad en términos de política del amor y de la amistad. Este es el amor que, ya a la manera platónica, ya a la manera aristotélica, quiere reivindicar Negri. Además, éste cita a San Francisco de Asís para introducir en este amor, no solo a los humanos, tal y como dispondría Spinoza, sino también a los animales y a la naturaleza, lo cual resulta un buen principio para asentar las bases de una sensibilidad ecologista.

Hemos querido presentar el sentido de la expresión "políticas del amor" para dilucidar de modo más conveniente en qué consiste el proyecto ontológico-político deleuzeano. Lo hemos hecho, además, a través de un viaje que recoge las aportaciones de los filósofos griegos y de Spinoza y Ortega a las concepciones de amor, de amistad y de concordia. Ello se debe a nuestro propósito de mostrar a Deleuze como un pensador que hereda el sentido vital que los clásicos daban al ejercicio de la filosofía. Creemos que Deleuze supo ver que la amistad, ya en su versión más dulce, ya en su versión más violenta, teje un hogar para la reflexión filosófica. También hemos aludido al amor intelectual para hacernos cargo de la íntima relación que la filosofía del amor mantiene con los asuntos propiamente ontológicos: la práctica del saber y del pensar será, así, reivindicada como una aspiración al *logos* griego, sustentada, no solo por el amor a la *physis* en tanto que co-perteneciente con el mismo *logos*, sino también por el amor entre las personas, por la comunión que hace del conocimiento un hacer conjunto, sin el cual, el preguntar no hallaría su oportunidad. Pero, además, gustamos de vincular

[962] *Ibid.* p. 68.
[963] *Ibidem.*
[964] *Ibid.* p. 154.
[965] *Ibidem.*
[966] *Ibid.* p. 71.





la cuestión de la amistad con la crítica de Deleuze al psicoanálisis. En realidad, la filosofía y políticas del amor tienden a minimizar el lugar de la clínica. Entendemos que gran parte de los estados psicopatológicos podrían reducirse, como muchos pensadores ya han indicado, al problema de la soledad[967]. De ahí la urgencia de activar buenas políticas del amor y de la amistad que devuelvan los problemas desde los divanes hasta el entramado social en el que se gestaron y hallen su solución en la composición de cuerpos y en la militancia por nuevos modos de vida. Tal vez los locos no parecerían tan locos si fueran capaces de componer un agente colectivo de enunciación. Habría que indagar, entonces, las condiciones de posibilidad del ser socialmente constituyente co-perteneciente con el devenir-minoritario. En cuanto al dolor y al sufrimiento psíquico, creemos que se verían reducidos, en lo que es posible, por el establecimiento de una red más amplia, profunda y diversa de amistad, dentro de la cual, los duelos no serían tan catastróficos y podría trabajarse el desapego en condiciones oportunas. Desde esta óptica deseamos situar la crítica del parentesco y el llamamiento a la experiencia de la comunidad afectiva más allá del estrecho marco familiar. Creemos que la productividad es enemiga de la neurosis e, inversamente, que la neurosis es un taponamiento de la productividad. La amistad, en cambio inspira la productividad, siendo así una buena medicina contra la neurosis. En este contexto resulta importante reproponer cierta erótica del saber frente a la erótica del poder. Extender la comunidad afectiva al entorno de la producción y producir afectos alegres forma parte del proyecto de las políticas de la amistad. Deleuze, no solo teorizó en la cercanía de las políticas del amor y de la amistad sino que encarnó y mostró al mundo, en su extensa obra conjunta con Guattari, la productividad de la amistad en los caminos de la erótica del saber. También Marx y Engels habían mostrado una amistad bibliográfica semejante. Después de Deleuze, Negri ha ensayado (con Hardt) en *Imperio* este modo de escritura filosófica a dos manos. Nos parece que no es casual y que existe, en todos ellos, una voluntad de ejercitar aquel *eros* griego como aspiración ontológica conjunta.

### 6.2.3. La reapropiación política de Spinoza en Deleuze y en Negri

Spinoza es un filósofo clave para entender la filosofía actual, la filosofía postmoderna. Podemos decir que el programa de la postmodernidad consiste, fundamental-

[967] Cfr. Son muchos los profesionales de la salud que han detectado en la soledad a la que nuestra sociedad condena a los ancianos, el principio que activa el deterioro mental y los penosos desórdenes psiquiátricos. A partir del aislamiento de la variable soledad en este colectivo y su concurrencia con estados mentales patológicos, podemos extrapolar los resultados a la generalidad de la población que sufre, por diversas causas, estados de soledad. Para consultar bibliografía sobre esta relación podemos acudir a F. Wamba: *Soledad existencial: aspectos psicopatológicos y psicoterapéuticos*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1997; P. Durante y P. Pedro: *Terapia ocupacional en geriatría: principios y práctica*. Ed. Masson. Barcelona, 2004; A. Jarne y A. Talarn (compiladores): *Manual de psicopatología clínica*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005. Capítulo XIX: "Psicopatología asociada a la vejez" (J. Ll. Conde); J. Rodríguez Sacristán (Ed.): *Psicopatología del niño y del adolescente*. Universidad de sevilla. Sevilla, 1998. Capítulo 21: "La ansiedad en la infancia. La experiencia de la angustia en los niños"; M. Klein: *El sentimiento de soledad y otros ensayos*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1963.

mente, en invertir el platonismo. Haciendo un repaso breve y simplificado podemos decir que invertir el platonismo en el pensamiento político supone: 1) Cuestionar la pretendida validez neutra de la Razón como sentido común y de la Verdad como contenido cognoscitivo puro y objetivo, no perspectivo, es decir, cuestionar la imagen dogmática del pensamiento[968]; 2) Problematizar la actual fe en la ciencia, es decir, la ocupación, por parte del hombre, del lugar de Dios: descubrir la ideología que esconde, la moral que conlleva; 3) Dramatizar el conocimiento, el supuesto saber: localizar un quién, un tipo con intereses detrás de los discursos que tratan de pasar por descripciones en vez de por interpretaciones; 4) Cuestionar, junto con la Razón, el Bien: tratar de pensar desde qué tribunal puede juzgarse la vida, el Ser, tratar de pensar si un tribunal tal es posible, dándonos cuenta de que el Bien como fundamento del juicio moral, así tratado, implica una conciencia transcendente que pueda juzgar desde fuera, desde la perspectiva de todas las relaciones establecidas entre los seres; 5) Se intenta establecer un plano de inmanencia radical y sustituir la apuesta moral por una apuesta ética, mostrando que son totalmente dispares: El punto de vista ético, a diferencia del moral, trata de indagar qué es lo que se puede y cómo se puede lo que se puede, estableciendo el criterio de lo bueno en lo que compone fuerzas, lo que permite incrementar la potencia: la capacidad de actuar y de ser afectado. El punto de partida está en la idea de que no hay nada por encima del Ser y éste no es transcendente sino inmanente: se dice igual de todos los entes y en este sentido todos los entes son iguales. Las diferencias se encuentran en la cantidad de potencia de cada ente. Las diferencias están, por tanto, en el nivel ético porque la ética es selectiva; 6) Introducir, para ello, el punto de vista relacional; 7) Proyectar una ontología política: se buscará una política que no busca la bondad clásica del hombre, que no supone una esencia universal del ser humano, que este debiera perseguir, completar, acabar, estableciendo un Estado cuyo mando vela porque cada hombre, obedeciendo, pueda alcanzar esa entelequia, sino una política que defina una sociedad en la que podamos desarrollar nuestras potencialidades, nuestras posibilidades no sujetas a esencia o predeterminación alguna (como diría Nietzsche: una sociedad en la que las fuerzas activas no sean separadas de lo que pueden, es decir, en términos marxistas: que no sean alienadas); 8) Repensar la democracia, postulando una sociedad de mínimos, que pasa por el cuestionamiento del Estado de Derecho y de los fundamentos que dan sentido a la ley.

Si Spinoza está tan presente en la postmodernidad es porque, aún a pesar de la época a la que pertenece, no es un pensador moderno: según Negri sus detractores lo consideran una anomalía y sus amigos un pensador salvaje e irreductible[969]. La filosofía de la postmodernidad se sitúa más allá de la modernidad y, para ello, tira del hilo de pensadores que suponen una nota discordante dentro del panorama hegemónico moderno. Decimos que Spinoza no es un pensador moderno. ¿Por qué? Spinoza no

[968] Cfr. Tal y como lo explica F. Zourabichvili en Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento. op.cit.* p. 20, esa imagen dogmática del pensamiento se caracterizaría por la identificación del afuera, de la realidad primera, con alguna suerte de transcendencia que impediría cualquier perspectivismo.

[969] A. Negri: *Spinoza subversivo*. Ed. Akal. Madrid, 2000. p. 30.





es humanista: "*¡A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal!*"[970]; "*... dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y obrar de una forma fija. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan sólo de la nuestra*"[971]. A pesar de todo lo que podamos escuchar acerca de su trabajo teórico y a pesar de sus propios esfuerzos, no estamos ante un racionalista. Tampoco le interesa demasiado la emancipación del sujeto si por ésta entendemos el esfuerzo por resolver el problema de la libertad individual de la voluntad, en tanto que entiende que el individuo es un conjunto de relaciones ligadas por cierto determinismo "natural": "*La libertad es una ilusión fundamental de la conciencia en la medida en que esta ignora las causas, imagina lo posible y lo contingente, y cree en la acción voluntaria del alma sobre el cuerpo...*"[972]. Observemos las propias palabras de Spinoza: "*Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un gobierno predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y el decreto eterno de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida*"[973]. Es igualmente ajeno a las teorías del contrato social[974] (en el *Tratado Político* se deshace por fin de tal teoría, que cumpliría una

[970] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* pp. 169-179.

[971] B. Spinoza: *Tratado político. op.cit.* p. 95.

[972] G. Deleuze: *Philosophie pratique.* Les Éditions de Minuit. Paris, 2005. p. 114 (Spinoza: *Filosofía Práctica*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2009. p. 103).

[973] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 119.

[974] Cfr. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza todavía concibe el establecimiento de la comunidad humana como arraigado en un pacto social que inauguraría el fin del mero estado de naturaleza: "*Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado por la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el orden y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado*" (p. 335). Sin embargo este pacto, por el cual los humanos pudieran regirse, conjuntamente, por la razón es un pacto que solo tiene vigencia en cuanto sirva a cada uno mejor que lo haría el derecho natural sin más: "*... el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime* ipso facto *el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alquien que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraíso, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado*" (pp. 336-337); "*... hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades*" (p. 354). En el *Tratado político*, Spinoza se aleja de la teoría del contrato social al concebir la rebelión interna como la posible salida a un mal gobierno: "*Ya que no cabe duda de que las*

función legitimadora del Estado absolutista moderno[975]), etc. Spinoza es un pilar para la filosofía de la postmodernidad pero sobre todo, lo es por inaugurar un modo muy especial de desarrollar una ontología inmanentista, una teoría de la realidad verdaderamente materialista y, con ello, una zambullida en el Inconsciente: "*Todo el camino de la* Ética *se hace en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente*"[976].

Al hablar de política en Spinoza, de políticas del encuentro, tendremos la sensación de estar tratando un asunto ético. Esto se debe a la extremada intimidad que une ética y política en la obra spinozista (el nexo social vive de las mismas dinámicas y tensiones de la existencia individual pero es más potente[977]), intimidad que no observamos, sin embargo, en las construcciones teoricas de otros pensadores o sistemas filosóficos. Un ejemplo claro de falta de parentela lo tenemos en todos los liberales que fabrican teorías al estilo Adam Smith y su "mano invisible", en la que la conducta egoista del individuo revierte en una especie de solidaridad social inconsciente, desligándose así la toma de conciencia de los valores de la realidad efectiva. La propuesta de Spinoza es, según Negri, inversa a la de Adam Smith: en la *Ética* IV, Prop. XXXVII, Escolio I, dice que el sujeto, al esforzarse en la tensión hacia su propia virtud la querrá también para los demás, encarnando así, a partir de los dos principios éticos fundamentales (firmeza y generosidad) la tendencia objetiva constitutiva de lo político[978]. Se es potente, concluye Negri, amando la universalidad; se es impotente amando lo particular, puesto que de tal modo somos movidos por el interés, es decir, movidos por cosas externas[979]: "El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios"[980].

La ética spinozista, advierte Deleuze, es una ética de la singularidad, radicalmente antindividualista, no ya porque prime lo social sino, sobre todo, porque dentro del propio sujeto, dentro del cuerpo que llamamos individual, hay otros cuerpos que lo componen, que son y que funcionan con senda singularidad. Precisamente, en el encuentro con otras cosas y con otros sujetos, configuramos cuerpos más grandes. En este mismo sentido se expresa Negri: "*Si no estuviéramos anclados a esta comunidad amorosa de cuerpos y átomos vivientes no existiríamos. Nuestra experiencia es siempre, en sí misma, colectiva*"[981]. El individuo o mejor, la singularidad, tiene tres dimensiones. Por un lado, es un plano de composición, un plano en el que se dan relaciones entre partes. Podemos decir que estas partes nos pertenecen bajo una relación determinada, pero esta relación puede romperse en favor de otra distinta si, por ejemplo,

*sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado*" (p. 127).

975 A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* pp. 52 y 61-62.

976 G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 43 (Spinoza: *Filosofía Práctica.* op.cit. p. 40).

977 A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* p. 135.

978 *Ibid.* p. 79.

979 *Ibid.* pp. 79-80

980 B. Spinoza: *Ética*, IV. Prop. XXXVII. Ed. Alianza. Madrid, 1987. p. 288.

981 A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* p. 35.





somos devorados por un león y nuestras partes extensivas pasan a formar parte de la relación que lo constituye esencialmente a él. Entonces llega la muerte. La muerte, entendida por Spinoza, afectaría únicamente a la duración, a la presencia efectuada de las relaciones que nos constituyen. Sin embargo, la esencia de esas relaciones, es eterna, del mismo modo que la ecuación que relaciona varias variables en una ley natural es eterna, aún cuando no es efectuada dicha relación: "*... se destruye o se descompone una relación. Ocurre cuando tal relación, que es en sí misma una verdad eterna, ya no es realizada con partes actuales*"[982]. En palabras de Deleuze, subsiste aunque no exista. En segundo lugar, el individuo singular es potencia en cuanto que su límite está en el límite de su acción y no en su forma o figura: "*Un individuo es primero una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una característica; a este grado de potencia corresponde un poder de afección. Aquella relación, en fin, subsume las partes, este poder de afección se encuentra necesariamente satisfecho por las afecciones. De modo que los animales se definen no tanto por las nociones abstractas de género y especie como por un poder de afección, por las afecciones de las que son "capaces", por las excitaciones a las que reaccionan en los límites de su potencia*"[983]. En este sentido, seremos destruidos por el individuo que se exprese bajo una relación más fuerte, más potente que la nuestra. Ese individuo es el que es capaz de apoderarse de nuestras partes extensivas y ponerlas a funcionar bajo su organicidad. En tercer lugar, el individuo es un modo a través del cual se expresa Dios, la Naturaleza, la Substancia. Desde la realidad modal, la eternidad se experimenta, a partir de la intensidad, como una potencia que no se puede reducir a las partes extensas de nuestro cuerpo, porque es algo que se desarrolla en el entre, es decir, en nuestras relaciones, en nuestras composiciones con otros y con otras cosas. En este sentido recoge Deleuze: "*... el hombre bueno, o fuerte, es el que existe tan plena o intensamente que ha conquistado en vida la eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa*"[984]. Por todo ello, la ética spinozista nos hace un llamamiento a perseverar en el tiempo de la duración, a expresarnos en él, a vivir, al menos, el tiempo suficiente para componernos con los demás, para actualizar nuestra potencia y, en fin, para desarrollar nuestra esencia.

Lo singular viene definido por el deseo, que, como sabemos, es preindividual y supraindividual, saltando así por encima de individuos personales. Donde hay deseo, *conatus*, se configura una singularidad y no somos más singulares como individuos que lo es una comunidad, que se mueve agitada por un deseo multitudinario que está más allá del nuestro y que nutre el nuestro propio. Debemos partir de la idea de la composición de cuerpos como resultado del encuentro entre unos y otros y preguntarnos algo radical: qué es lo que puede un cuerpo (más allá del conocimiento del mismo) y qué es lo que puede el pensamiento (más allá de la conciencia), y qué es lo que disminuye o aumenta su potencia o capacidad de obrar, porque ahí está el criterio

982 G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 47 (Spinoza: *Filosofía Práctica. op.cit.* p. 44.

983 *Ibid.* p. 40 (p. 38 en edición castellana).

984 *Ibid.* p. 59 (pp. 53-54).

ético y la direccionalidad política. Ética, en Spinoza, es potencia y no moral. Es un saber que se parece más a la medicina porque es más relacional: "El bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo. *Una cosa, considerada por sí sola, no se dice ni buena ni mala; sólo se dice tal respecto a otra, según que le resulte o no útil para lograr algo que ama*"[985]. Deleuze afirma que podríamos considerarlo, incluso, como una etología.

Cuando mencionábamos algunos de los puntos más llamativos de la filosofía postmoderna y, sobre todo, de la filosofía postestructuralista, hablábamos de la importancia de una ontología inmanentista, que afectaba a la ética de determinada manera. Decíamos que si queríamos combatir transcendentalismos, tendríamos que asumir la crítica de la moral, si con moral nos referimos al establecimiento del Bien y del Mal y la aplicación de tales términos como adjetivos que describen a las personas o a las cosas desde una perspectiva no relacional. La ética sería otra cosas porque no establece juicios sobre cosas o personas sino sobre las relaciones entre varias personas o cosas. De alguna manera, el punto de vista ético es parcial porque no hay más remedio que situarlo dentro de la vida, dentro del Ser. Por eso afecta únicamente a las relaciones, a las condiciones y a las circunstancias de las mismas. Un punto de vista moral requeriría un ojo situado por encima del Ser, por encima de la vida. La moral implica hablar de un Bien, de un ideal regulador, que está por encima de la vida y que la enjuicia, que la cuestiona o que la interpela. Sin embargo, la ética hunde sus raices en la ontología y ésta presenta un paisaje, el Ser, dentro del cual hay diversas formas de ser. Mientras que la moral presenta una esencia predeterminada del hombre y nos invita a reunirnos con ella, dibujando, por tanto, una entelequia que dispone la esencia como origen y a la vez como fin a realizar, la ética acepta únicamente esencias singulares, no generales: no hay esencia del género humano; solo hay una esencia reconocida como idea adecuada y es la potencia: la esencia de un hombre es lo que ese hombre puede hacer y lo que puede soportar y está, por tanto, totalmente abierta a la experimentación. Puesto que no nacemos libres sino que, en todo caso, devenimos libres en la medida en que vamos conociendo las relaciones que nos convienen y las que no, nos veremos obligados a ir configurando, con la ayuda de nuestra prudencia, un historial en el que figuren los resultados de nuestras interacciones, de tal manera que podamos, partiendo de él, elegir, cada vez con más atino, nuestras empresas. Se trata, pues, de experimentar y seleccionar: "*... porque nadie sabe anticipadamente los afectos de que es capaz, es asunto de larga experimentación, de gran prudencia, una sabiduría spinozista que implica la construcción de un plan de inmanencia o de consistencia*"[986])

Una pregunta recurrente es la de por qué Spinoza, el filósofo de la inmanencia, de la lucha constante con cualquier resquicio de "transcendentalismo", de existencias supramundanas, habla constantemente de Dios. Tenemos que entender que el concepto Dios se equipara al de Naturaleza naturante, constituyente, teniendo en cuenta la eternidad que le es propia. La Naturaleza es divina en cuanto que se causa a sí mis-

[985] B. Spinoza: Pensamientos metafísicos en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. op.cit.* p. 259.

[986] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 168 (*Filosofía Práctica. op.cit.* p. 152).





ma eternamente y en cuanto que está más allá de los esquemas y representaciones humanas: es infinita e infinitesimal. El concepto de Dios sirve para salir del representacionismo, para liberarnos de los esquematismos, para mostrar que la Naturaleza es inagotable, es tan cognoscible como incognoscible, es el conjunto de todas las posibilidades, tiene una virtualidad desbordante. Y por eso la llamamos Dios: porque no se agota en las representaciones o universales humanamente inducidos: "*Nosotros (...) atribuimos a Dios el conocimiento de las cosas singulares y le negamos el de los universales, a no ser en cuanto que entiente las mentes humanas*"[987]. Se está exponiendo el concepto de una Substancia infinita que es causa inmanente de todas las cosas y que se expresa de infinitos modos a través de ellas. Esta Substancia es unívoca: es el Ser, que en cuanto Ser, es igual en todas las cosas, no habiendo privilegios ontológicos ni del ser humano sobre las demás cosas ni de unos seres humanos sobre otros[988]. En cuanto que son, no hay jerarquías: el Ser se dice de todo ente en un mismo sentido. Desde el punto de vista del Ser, todo vale y todo vale lo mismo: cada ente realiza su potencia, es todo lo que puede ser en cada momento y así va configurando su esencia, que no sería entonces una meta, puesto que la potencia siempre está y la consideramos en acto, efectuada por los afectos en todo momento. Nos permitimos, así, despojarnos felizmente de la carencia que, para los lacanianos, era consustancial a la existencia: "*El principio spinozista consiste en que la negación no es, porque nunca algo, sea lo que se quiera, falta a cosa alguna*"[989]; "*Ninguna naturaleza carece de lo que constituye una naturaleza distinta o de lo que pertenece a otra naturaleza distinta. De este modo, un atributo no carece de la naturaleza de otro atributo distinto, siendo todo lo perfecto que pueda ser en función de lo que constituye su esencia...*"[990]. No obstante hay diferencias entre unas cosas y otras. Fuera de lo que algunos creen, no tenemos en Spinoza un monismo ramplón. Hay diversidad pero no es jerárquica. Se trata de las diferencias de potencia. Por tanto, hallamos una igualdad ontológica y una diferencia ético-política cifrada en la potencia, en la capacidad de obrar y de ser afectado. Lo bueno y lo malo solo se dan a nivel ético: no hay bien y mal desde el punto de vista natural. Pero sí hay cierto naturalismo en Spinoza en la medida en que la virtud, en su ética, no es otra cosa que la efectuación de la potencia de un cuerpo:"*... el* conatus *define el* derecho *del modo existente. Todo lo que yo estoy determinado a hacer para perseverar en la existencia (...)* mediante *afecciones dadas (...), bajo afectos determinados (...), todo es mi derecho natural. Este derecho es estrictamente idéntico a mi potencia y es independiente de cualquier orden de fines, de cualquier consideración de deberes, puesto que el* conatus *es fundamento primero, (...), causa eficiente y no final*"[991]; "*Todo lo que puede un cuerpo*

[987] B. Spinoza: *Pensamientos metafísicos. op.cit.* p. 278.

[988] Cfr. También podríamos decir nietzscheanamente vida donde decimos Ser ya que así lo permite la lectura de Spinoza: "*La fuerza (...) por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios...*" (B. Spinoza: *Pensamientos metafísicos. op.cit.* p. 275).

[989] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 125 (*Filosofía Práctica. op.cit.* p.112).

[990] *Ibidem.*

[991] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 140.

*(su potencia) es también su "derecho natural"*"[992]. Veámoslo en las propias palabras de Spinoza acerca del derecho natural: "*... se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, y por tanto, según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad*"[993/994]. Se produce el mal cuando ligamos nuestra acción a una imagen en la que nuestra potencia solo se efectua en la destrucción de algo. Se da lo bueno cuando nuestra acción está ligada a una imagen de composición, a una imagen en la que algo se constituye a partir de la relación con nuestro acto. Es la imagen de la creación. En la Naturaleza divina de Spinoza, explica Deleuze, solo hay creación, composición, siendo, la destrucción de algunas cosas, un efecto indirecto. Esta naturaleza está compuesta por relaciones, es decir, por leyes. Si las conociéramos totalmente, no harían falta órdenes sociales. La ética, como la medicina, se da cuando hay conocimiento. La moral, sin embargo, es un sustituto barato del conocimiento: se hace necesaria por la ignorancia. El Dios de Spinoza se expresa mediante leyes, leyes naturales. Cuando tomamos estas leyes como mandatos en vez de como meras leyes, pensamos en Dios como en un Padre y en esta operación edípica está implicada la conciencia: "*El orden de la naturaleza entera es expresivo. Pero basta de comprender mal una ley natural para tomarla como un imperativo o un mandamiento*"[995]; "*... como la conciencia es ignorante por esencia, como ignora el orden de las causas y las leyes, de las relaciones y sus composiciones, como se conforma con esperar y recoger el efecto, desconoce por completo la Naturaleza. Ahora bien, para moralizar, basta con no comprender. Resulta claro que, en el momento en que no la comprendemos, una ley se nos muestra bajo la especie moral de una obligación*"[996]. Así, podemos observar cómo la conciencia se liga al plano moral y cómo, en el otro lado, el Inconsciente o *logos* se expresa inocentemente, incluso en otras zonas de nuestro propio pensamiento, más allá del estrecho canal de nuestra conciencia individual, más allá de nuestra realidad yoica subjetiva. Oigamos al propio Spinoza en relación a esta operación edípica de moralización en cuanto que ignorancia de las disposiciones naturales: "*Pues no cabe duda que a aquellos a los que había sido concebido entender los misterios celestiales, les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes; y, en este sentido, los liberó de la esclavitud de la ley*"[997]. Y en relación a este problema en el pasaje del pecado de Adán: "*... Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió quella*

[992] G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1968. p. 236 (*Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores. Barcelona, 1996. p. 249.)

[993] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 71.

[994] Cfr. Ver en el mismo sentido, en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, las pp. 331-333.

[995] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 36 (*Spinoza y el problema de la expresión. op.cit.* p. 34).

[996] *Ibid.*I p. 50 (p. 51).

[997] B. Spinoza: *Tratado teológico-político. op.cit.* p. 145.





*revelación el carácter de una ley y apareció Dios como el legislador o un príncipe*"[998]. Y más adelante: "*Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implica una necesidad*"[999].

La acción es una virtud en la medida en que es algo que nuestro cuerpo puede. Lo que nuestro cuerpo puede disminuye o aumenta según el momento debido a las afecciones. Una afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre nosotros. La afección envuelve afectos. El afecto implica la disminución o aumento de nuestra potencia. Los afectos tristes disminuyen nuestra potencia. Nos entristece la imagen de aquello que, por la razón que sea, está compuesto por relaciones que no convienen con las nuestras. Se trataría de un mal encuentro porque tiende a descomponerme, a destruirme o a debilitarme. La tristeza engendra odio (y las alegrías del odio son solo compensatorias: el hombre del odio, explica Deleuze, que solo puede obtener alegría de la tristeza, consagra toda su fuerza a localizar e investir eso que odia, eso que no le conviene, de tal manera que su potencia es sustraída precisamente por eso que no le conviene: es el tiempo perdido de un individuo reactivo). Los impotentes son los más peligrosos, ya que toman el poder a partir de las tristezas de los demás: "*Todo lo que supone tristeza sirve a la tiranía y a la opresión. Todo lo que supone tristeza debe denunciarse como malo, como lo que nos separa de nuestra potencia de actuar...*"[1000]. Los afectos alegres aumentan nuestra potencia. Nos alegran las imágenes de aquellas cosas cuyas relaciones constitutivas convienen y se componen con las nuestras, formando un tercer individuo superior que nos engloba. La máxima alegría sería la beatitud, que es la experiencia de la eternidad, el aumento máximo de la potencia. En este punto, no hay padecimiento: nada viene desde fuera a afectarnos sino que hemos establecido un número tan grande de relaciones, de composiciones, que nuestra esencia así enriquecida se afecta a sí misma: "*Cuando, gracias al esfuerzo de la Razón, las percepciones o ideas se vuelven adecuadas y los afectos, activos, es cuando conseguimos nosotros mismos ser causa de nuestros propios afectos y dueños de nuestras percepciones adecuadas, cuando nuestro cuerpo accede a la potencia de acción y nuestro espíritu a la potencia de comprensión, que es su modo de acción*"[1001]. Es como si Dios, la Naturaleza, se amara a través de nosotros, dado que no hay ajenidad o extrañamiento sino conexión. Los verdaderos afectos alegres están mediados por el conocimiento, por ese mapa que hago de lo que me conviene y de lo que no. Cuanto más perfecto sea ese conocimiento, seremos capaces de acumular más alegría.

El conocimiento más bajo es el de las ideas inadecuadas, las ideas-afecciones, es decir, el conocimiento de los efectos de encuentro, el conocimiento que se produce en

[998] *Ibid.* p. 143.

[999] *Ibid.* 146.

[1000] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit. p. 76* (*Filosofía Práctica. op.cit.* pp. 68-69).

[1001] *Ibid.* pp. 142-143 (p. 127).

un cuerpo que sufre la acción de otro. Dicen más del cuerpo afectado que del afectante. Este conocimiento no es suficiente para llevar una vida prudente: estaremos sometidos al azar de los encuentros, corriendo el riesgo de la sobredosis o de la inanición. En este nivel es imposible establecer una direccionalidad, es imposible planificar política. Es necesario conocer cuánto puede un cuerpo, ya sea el de un sujeto o el de una comunidad: "*... por mucho esfuerzo que se haga por perseverar, aumentar la potencia de acción, experimentar pasiones alegres, llevar al máximo el poder de ser afectado, no se sale uno con la suya sino en la medida en que se esfuerza uno por organizar sus propios encuentros...*"[1002]. El conocimiento de ideas adecuadas es el conocimiento de las causas y no de los meros efectos. No es abstracto sino vital. Es un saber coger el ritmo. A partir de este conocimiento de porqué nos entristece lo que nos entristece y porqué nos alegra lo que nos alegra, seremos capaces de presentar nuestro cuerpo bajo la relación que más se componga con la del otro: "*... las nociones comunes nos hacen comprender la necesidad de las conveniencias y de las disconveniencias entre cuerpos (...) mientras más comprendemos las cosas como necesarias, menos fuerza o intensidad tienen las pasiones fundadas en la imaginación*"[1003]. Estas nociones solo se forman si estamos afectados de alegría, que es lo que nos hace inteligentes. Si estamos afectados de tristeza no entramos en relación y si no entramos en relación, no puedo llegar a conocer. Las tenemos que formar nosotros porque no hay fórmulas generales, ni iguales umbrales de intensidad. El segundo tipo de conocimiento puede verse como investigación del Inconsciente, es decir, como investigación de lo que puede un cuerpo en relación a otros, para formar nociones comunes. El objetivo del tercer tipo de conocimiento es llegar a la conciencia de la idea de Dios y hacer que las ideas de Dios se reflejen en nosotros mismos. Es el conocimiento más perfecto, el de las esencias, el de la eternidad. Es correlativo a la beatitud y por él, alcanzamos la univocidad del Ser. Este conocimiento implica intimidad, autoafección; implica que las causas de lo que nos afecta no vienen de fuera sino que la causa está en nosotros pero más allá de nuestras partes extensivas. Este conocimiento, dice Deleuze, no se alcanza, por ejemplo, mediante la sexualidad puesto que ésta solo relaciona, según Spinoza, extensiones físicas con extensiones físicas. Nunca pasa adentro: se trata de un encuentro superficial y equívoco (observemos la diferencia con respecto al tratamiento de Bataille de la sexualidad humana). Es importante alcanzar un buen número de ideas adecuadas en la vida, de tal manera que la muerte solo afecte a una pequeña parte de nosotros mismos, como exponía Deleuze más arriba. En las ideas adecuadas está la posibilidad de conexión con el mundo. Si conocemos el mundo alcanzamos un conocimiento eterno en cuanto que nos fusionamos con el propio mundo, con su ley, con su *logos*: "*De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos*

[1002] *Ibid. p. 141* (p. 125).

[1003] G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression. op.cit.* p. 274 (*Spinoza y el problema de la expresión. op.cit.* p. 289).





*conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, la mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera*"[1004]. El amor de la mente humana es una forma en la que Dios se ama a sí mismo ya que Dios se explica a través de la mente humana, considerándose así a sí mismo. Al mismo tiempo se ofrece al hombre el tiempo de la eternidad a partir del conocimiento de las ideas adecuadas. Contra Descartes y el cristianismo, Spinoza afirma que no podemos conocernos a nosotros mismos y solo podemos conocer los cuerpos exteriores por las afecciones que producen en el nuestro. Se excluye la aprehensión de la cosa pensante por sí misma. Hemos visto, sin embargo, como Spinoza restituye la idea de *logos* de Heráclito como (des)orden de la Naturaleza que nos atraviesa a nosotros mismos. Este es el modo en que nos encontramos de nuevo ante ese Pensar sin sujeto que nosotros hemos llamado Inconsciente Ontológico, un Pensar que desborda la conciencia e incluso la individualidad: "*Se nos escapan esencialmente todas las ideas que tiene Dios ya que no constituye simplemente nuestro espíritu, sino que es portador de una infinidad de otras ideas; de este modo, no tenemos conciencia de las ideas que componen nuestra alma, ni de nosotros mismos, ni de nuestra duración; no tenemos conciencia sino de las ideas que expresan el efecto de los cuerpos exteriores sobre el nuestro, ideas de afecciones*"[1005]. Es por esto que Deleuze presenta a Spinoza como un investigador del Inconsciente y al Inconsciente como un nombre de la inmanencia y de la co-pertenencia entre *physis y logos*[1006]. En este sentido, no sabemos lo que puede un cuerpo ni sabemos, pues, lo que puede el pensamiento: "*Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene,* y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. *No hay menos cosas en el espíritu que superan nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que superan nuestro conocimiento*"[1007];"*En resumen, según Spinoza, el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un* inconsciente del pensamiento, *no menos profundo que lo* desconocido del cuerpo"[1008]). Según nos aclara Deleuze, aparece en la filosofía spinozista una crítica de las ilusiones de la conciencia, de una conciencia que es tan solo transitiva, es decir, que es nada más que el sentimiento del paso de unas afecciones a

[1004] Citado en A. Negri: *La anomalía salvaje*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1993. p. 284.

[1005] G. Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 83 (*Spinoza: Filosofía práctica. op.cit.* p.72).

[1006] T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 270.

[1007] G. Deleuze: *pinoza: Philosophie pratique. op.cit.* p. 29 (*Spinoza: Filosofía Práctica. op.cit.* p. 28).

[1008] *Ibid.* p. 29 (p.28).

otras: "*Puesto que sólo recoge efectos, la conciencia remediará su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los fectos por las causas* (ilusión de las causas finales): *del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo* (ilusión de los decretos libres). *Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos* (ilusión teológica)"[1009].

La ética para Spinoza es un problema de potencia antes que de deber: "*En Spinoza, el punto de vista ontológico de una producción inmediata se opone a todo lo referido a un Deber-Ser, a una mediación y a una finalidad...*"[1010]. Hobbes ya había quebrado el derecho natural clásico-cristiano, diciendo que hay un derecho natural coincidente con la potencia, con lo que uno puede hacer. En el derecho natural, distinguido del y precedente al derecho social, está permitido todo lo que se puede. Nadie nace social ni racional sino que deviene tal, por lo que habrá que establecer cómo producir esa conveniencia sin recurrir a las idea de realización de una esencia preestablecida (inverso a la tradición adámica). No hay más esencia que el deseo: "*El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma*"[1011]. Primero es el derecho y segundo los deberes destinados a restringirlo en favor del devenir social del hombre. La identidad del derecho con la potencia asegura la igualdad cuantitativa de todos, contra la competencia del sabio: "Nadie puede saber por nosotros", extrae Deleuze de Spinoza. En este sentido nos acercamos a la ética aristotélica, puesto que si bien la virtud está en el término medio, éste no es el mismo para todos, sino que cada cual deberá experimentar y reconocerlo en base a su potencia, a lo que el cuerpo aguante. Lo que existe son diferencias en el modo de ser. El libro IV de la *Ética* desarrolla la idea de los modos polares de existencia: el hombre fuerte frente al hombre esclavo o impotente, no coincidiendo con el estatuto social. Los tiranos son esclavos en tanto que tienen que propagar la tristeza puesto que, como habíamos visto, fundan su poder sobre ella: el terror tiene a la tristeza a su base. Frente a esto, Spinoza afirmaría que la vida no es juzgable.

En el *Tratado Político* (inacabado por la muerte del autor en 1677) funda la democracia moderna. Aparece con él, el concepto de multitud, de universalidad humana. A diferencia de otros pensadores de la época, Spinoza plantea una idea de democracia concebida en la inmediación política y no en la representación o transpaso abstracto de la soberanía: "*Es evidente que este horizonte físico no puede soportar mediaciones de ningún tipo: sólo a su fuerza queda encomendada la posibilidad-capacidad de refinar el nivel de las asociaciones, de desarrollar el multiplicador de las intersecciones compositivas y de acceder a grados cada vez más altos de complejidad*"[1012]. Se inserta dentro de un

[1009] *Ibid.* p. 31 (p. 30).
[1010] G. Deleuze: "Préface à *L'anomalie sauvage*" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 176.
[1011] B. Spinoza: *Ética* III, Prop. VII. *op.cit.* p. 182.
[1012] A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* p. 74.





iusnaturalismo radical y constructivo. Es una democracia que funda el hacer colectivo en el desarrollo de las potencias individuales. El análisis político se mueve a partir de la única realidad efectiva: las pasiones humanas (en consonancia con Maquiavelo). El objeto y sujeto de la política es la relación entre las pasiones individuales y la constitución continua de la multitud: "*A partir del hecho de que la potencia por la que existen y actuan las cosas naturales, es la mismísima potencia de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su misma potencia, considerada como absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia para existir y para actuar...*" (*Tratado político*, II, parágrafo III)[1013]. "*Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más potencia juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí sólo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos*"[1014]. Estamos presenciando la sustitución del contrato por el consenso.

La soberanía, entiende Negri, no está implícita en la ley sino en el continuo proceso de legitimación a través de la creación de la multitud. El constitucionalismo queda como un elemento de segundo orden, que debe estar subordinado a las necesidades de la comunidad. La concepción spinozista del Estado niega cualquier transcendencia, introduciendo el "ateísmo"[1015] en la política: la política proviene únicamente de la potencia social, de la praxis humana, y no puede ser autónoma[1016]. Spinoza mantiene un iusnaturalismo no individualista, no contractual y no transcendental, negando así la utopía y mistificación que esconde la idea de una voluntad general, propia del pensamiento burgués.

¿Cómo colabora, a la luz de todo lo expuesto, Spinoza en la inversión del platonismo? 1) La verdad se establece a partir de la experimentación y esta experimentación es, sobre todo, encuentro, relación, composición. De ahí que la verdad implica siempre una determinada disposición. Como diría Althusser, el conocimiento solo se alcanza tras el compromiso y en medio de la propia lucha vital. Así, la verdad es una verdad perspectiva; 2) El hombre no es el centro del universo, del Ser o de la Naturaleza. En ella no hay nada ontológicamente privilegiado. Cuando el hombre ocupa, en nuestras representaciones, el lugar de Dios, recaemos en supersticiones aún más bajas que la dogmática religiosa. El mundo spinozista es un mundo descentrado: Dios no está por encima ni en su centro sino que es el propio mundo y el hombre no es más que un modo, entre infinitos modos, a través del cual se expresa. Solo esta ontología inmanentista y no el humanismo antropocéntrico supone un verdadero y consistente ateísmo. La antimodernidad de Spinoza la vemos en su proyecto ontológico no teleológi-

[1013] Citado en A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* pp. 43-44.
[1014] B. Spinoza: *Tratado político*. Ed. Alianza. Madrid, 2004. p. 97.
[1015] No hemos encontrado, a lo largo de nuestro estudio, mejor ocasión para emplazar la siguiente cita de Deleuze en "L'engranage" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 337: "*Nunca las religiones valen tanto como por la nobleza y el coraje de los ateísmos que inspiran*".
[1016] A. Negri: *Spinoza subversivo. op.cit.* p. 47.

co, no transcendente y no mediado, ya que ha pensado la presencia de la causa en sus efectos. Se trata piensa un ser que vive en la superficie de la multiplicidad (ontología horizontal): "*La democracia spinoziana no es, por lo tanto, una forma de gobierno, sino una actividad social de transformación, un "devenir eternos"*"[1017]; 3) Spinoza establece como pregunta propiamente ética ¿cómo es un tipo para poder decir o hacer tal cosa? en lugar de ¿es éste bueno o malo?, o ¿qué condiciones sociales y políticas permiten que un tipo desarrolle su potencia? En lugar de ¿cómo impedir la natural tendencia destructiva del ser humano?; 4) Frente al platonismo, Spinoza descarta la posibilidad de una Idea de Bien que esté por encima del Ser o que de vida al Ser. Todas las valoraciones éticas se hacen, irremediablemente, desde dentro de la vida y, por tanto, son parciales, relacionales y perspectivas. A partir de aquí, solo seguiremos la Idea de Bien como siendo la del bien ontológico y no la del bien moral; 5) La democracia se podrá reformular más allá de la representatividad y del Derecho o la legalidad vigente. Si las comunidades tienen un derecho natural es el de inventarse y reinventarse. La política debe ser fundamentalmente constituyente y no constituida. Contra el pensamiento de la imposición legalista o constitucionalista, Spinoza presenta una sociedad plástica altamente transformable. El agente de tales cambios no es otro sino el trabajo y la creatividad colectiva, liberada de teleologismos. La revolución es una persistencia en el ser frente a la amenaza de la destrucción social, cumpliendo así con la primera exigencia ética. Es una persistencia en el ser porque ser es ser partícipe de la multitud, ser es relacionarse, componer. De lo real emana, inmanentemente, un nuevo real y la fuerza emanativa es el amor: "*Spinoza nos enseña que tenemos la posibilidad de vivir el descubrimiento salvaje de territorios del ser siempre nuevos (...). El placer de la innovación, el ensancharse del deseo, la vida como subversión...*"[1018].

En este apartado hemos recorrido brevemente parte de la filosofía de Spinoza en términos de política del encuentro, tal y como la reciben nuestros pensadores postestructuralistas Deleuze y Negri. Hemos querido mostrarla como una filosofía no individualista y de la singularidad y, en este sentido, deconstructiva del sujeto. Su proyecto político, asimismo, tendría muy poco que ver con los programas modernos de emancipación del sujeto. De hecho, la idea de sujeto, ya sea individual, ya sea grupal, queda prendida o "reducida" a la de singularidad atravesada por el deseo. El proyecto político de Spinoza se abre dentro de una ontología inmanentista, dentro de la cual, el Ser de lo ente siempre es el mismo pero podemos captar diferencias de potencia entre los entes. El sujeto es tanto más potente en cuanto que desee la universalidad, dado que así, sería movido por sus propios principios, por una causa interna. Amar la universalidad es, en nuestros términos, fabricar Inconsciente, conectar con el *logos*, procurar las condiciones para un desvelarse del Ser. Esta conexión se realiza, inmanentemente, al componer cuerpos más grandes, pudiendo así experimentar la eternidad en el entre de lo relacional. Como decíamos antes, allí donde hay deseo, se configura una singularidad. La comunidad es una singularidad puesto que el deseo es preindividual y supraindividual. El deseo compone

[1017] *Ibid.* p. 138.
[1018] *Ibid.* p. 124.





cuerpos. La esencia de esos cuerpos es su potencia estando, así, abierta a la experimentación. En Spinoza, el Inconsciente es el pensamiento divino, el pensamiento co-perteneciente con la Naturaleza eterna que está más allá de las representaciones humanas. Esta Naturaleza se expresa a través de leyes naturales que no debemos confundir con leyes morales. Así, nuestra relación con lo divino no tiene que tener estructura edípica. Al conocer el mundo, nos fusionamos con su ley, alcanzando con ello la eternidad. Opera, en este conocimiento, cierta despersonalización. Este conocimiento, que es el más perfecto, es correlativo de la beatitud. En ella alcanzamos la univocidad del Ser, señalando así el Inconsciente. Para Spinoza, en cambio, la conciencia en sí no se puede conocer. Sin embargo, podemos indicar el Inconsciente como aquello que es condición de posibilidad. Nuestra mejor parte concuerda con ese *logos*. Así, se trata de cogerle el ritmo, de despersonalizarnos en él. Conocer es entroncar con ese pensamiento sin sujeto que aquí venimos llamando Inconsciente Ontológico. Asimismo, la política se piensa, en Spinoza, desde el deseo y en la inmediatez de lo social. Se trata, entonces, de una política estética, que extrae sus posibilidades a partir de la producción de Inconsciente y de la composición de cuerpos.

### 6.2.4. La ontología política de Deleuze: diversas aproximaciones

A lo largo de este apartado, tratamos de familiarizarnos con algunos de los puntos clave de la ontología política deleuzeana. Para ello, nos servimos, primordialmente, de una obra del pensador francés en la que se condensa dicha problemática. Nos referimos a *Mil mesetas*. En el momento de su publicación, así como en nuestros días, hacer ontología política implicaba, sobre todo, contribuir con una rodada tradición, que adquiere gran profundidad filosófica a partir de Marx: la crítica del Capital. Esclarecer los mecanismos, a partir de los cuales, tal sistema político, funciona, se desarrolla y logra conservarse, así como los límites que lo amenazan, permitiéndonos pensar la posibilidad de otro mundo, constituye una tarea de ontología política, en la medida en que nos ayuda a desmontar la idea según la cual, el sistema de producción capitalista equivaldría, como algunos desean, al fin de la historia. Si el capitalismo supusiera el fin de la historia, nos veríamos obligados a pensar el futuro de tal forma que no habría ya lugar en él para cambios significativos en los modos de vida, en las maneras de relacionarnos o en nuestras posiciones perspectivas. Tanto la sensibilidad como la racionalidad humanas se habrían agotado y no cabría intento alguno de reformulación seria y efectiva. Cabría pensar en la aparición de nuevos conflictos puntuales e, incluso, en nuevos procesos bélicos, dado que el capitalismo supone un estado de guerra permanente, aunque solo sea a nivel económico: "*La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en la paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz*"[1019]. Sin embargo, no ca-

[1019] Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 68.

bría pensar en ningún tipo de verdadera transmutación. El tiempo de los "eventos intempestivos" habría concluido. Nosotros, en cambio, no deseamos someternos a tal claudicación, entre otras muchas razones, porque observamos que ésta se teje a partir de un prejuicio óntico-presentista que funciona dentro de la maquinaria de captura del pensamiento. Hemos asistido, demasiado a menudo, a ese escenario en el que el vicio de pensar en los límites del estado actual de cosas, nos llevaba a decretar el fin de la filosofía y, con ello, el fin del pensamiento mismo. Muchos han sido los filósofos (ni siquiera el postestructuralismo, como veremos, nos libra de ello) que, a lo largo de los tiempos, se autoproclamaron "el último filósofo", pretendiendo que tras de sí, no aconteciera sino una eterna noche. En cambio, tal pretensión nos resulta ahora irrisoria y, tal vez, malintencionada. Por ello, no dejamos de esforzarnos en mostrarla como lo que es: una, de entre tantas, voluntades de poder: una aventura nihilista del deseo. Frente a ella, frente a ese obscuro intento de profecía autocumplida, recordamos, las veces que haga falta, la necesidad de apelar a la diferencia ontológica, a partir de la cual, podemos hacernos cargo del único límite al que debemos someternos: el límite posibilitante, sea que lo denominemos Idea de Bien ontológico, sea que lo denominemos Ser, sea que lo denominemos Substancia, sea que lo llamemos Inconsciente. Este límite no lo encontramos en orden humano alguno sino que, por el contrario, estará allí donde la propia idea de humanidad se muestre reformulable, una y otra vez. Así, el marco de nuestra filosofía política estará definido en torno a la apuesta por una política del acontecimiento: "*La historia política cobra significado cuando se instala en la ontología y la devana y, de este modo, la filosofía política da voz a la ontología*"[1020].

Este espíritu es el que anima a Deleuze, entre otros, a volcarse en una crítica del Capital libre de toda escatología. Intentamos ofrecer una idea de hasta qué punto lo logra, a través de las múltiples aproximaciones conceptuales con las que intenta cartografiar el capitalismo postmoderno en el que aún estamos inmersos. Sin embargo, orientamos el recorrido en base a la problemática concreta que da vida a esta tesis: la potencialidad con la que se caracteriza la crítica de Deleuze a los conceptos de deseo y de Inconsciente adjudicados a la tradición psicoanalítica ortodoxa.

### *La máquina del deseo como agente político constituyente*

La máquina que fabrica deseo es el Inconsciente, como ya hemos visto ampliamente, y su producción no es imaginaria o simbólica sino maquínica. Precisamente, Deleuze no ha dejado de enfrentarse a la caracterización lacaniana del Inconsciente como simbólicamente cargado, así como, en términos más generales, al postulado habitual en el estructuralismo, según el cual, lo simbólico condiciona universalmente lo social. Este distanciamiento crítico respecto al psicoanálisis, le permite entender Edipo tan solo como un punto de llegada socialmente determinado y no al revés. Pero lo que aquí nos importa señalar con más energía, es que tal distanciamiento le permite también a Deleuze, sacar al análisis del ensimismamiento político. Podemos incluso

[1020] A. Negri: *Descartes político. op.cit.* p. 14.





decir que entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis nos jugamos la posibilidad de llevar el pensamiento a la acción política, constituyentemente política, y de conquistar las claves de participación en/contra la gran maquinaria social. Para empezar a invertir el platonismo en el psicoanálisis a nivel filosofico-político, decimos con Deleuze que la figura del Padre no supone una función estructural sino un sistema político, un agente de transmisión a un campo externo a lo simplemente familiar. Deleuze se ve impulsado en este punto por el espíritu marxista que ya caracterizaba a la familia como correa de transmisión de un poder histórico-social que la desbordaba con mucho. En *El Anti Edipo* se nos recuerda, en varias ocasiones, que la tarea de deconstruir Edipo es, de alguna manera, una tarea marxista o, dicho de otro modo, una tarea que implica convocar a Marx, así como al agenciamiento que de éste hizo Reich, cuya obra incide fundamentalmente en el aspecto concreto del analisis familiar. En este sentido, dice Deleuze, contundentemente, que el Inconsciente es indiferente a la familia: no se trata de los nombres del Padre sino de los nombres de la Historia que atraviesan las funciones del padre, así como sus delirios. Cuando el psicoanálisis territorializa todo juego psíquico en la familia, reduciendo el Inconsciente social al inconsciente familiar, y hundiendo toda problemática dentro de esa esfera, no está sino preparando una segunda reterritorialización en el diván psicoanalítico, representación estructural condensada de la escena familiar, en la que se introduce una axiomática que asegura la auto-referencia excluyente del Afuera y castra el deseo. Decimos que castra el deseo porque lo hace circular entre los términos familiares-psicoanalíticos, es decir, dentro de la estructura edípica, confundiendo así su vocación marcadamente social, su pulsión hacia/en el Afuera. Recordemos que las máquinas deseantes invisten sexualmente, amorosamente, etc. las dimensiones del campo social, y lo pueden hacer revolucionariamente o reaccionariamente: "*Aquello con lo que -inconscientemente y a través de su mujer- uno hace el amor, dicho esto en el sentido más estricto del término, es un cierto número de procesos económicos, políticos y sociales. El amor ha sido siempre el medio por el cual la libido alcanza otra cosa que la persona amada, a saber: todo un corte del campo social-histórico*"[1021].

Mientras que para el psicoanálisis, lo social nace de la sublimación de lo sexual, siendo lo sexual edípico, para el esquizoanálisis es precisamente lo sexual lo que recubre a lo social o, lo que es lo mismo: lo social se expresa a través de lo sexual. Decimos que la axiomática psicoanalítica que captura, que reescritura al deseo, pertenece de lleno a la operación capitalista, aunque presente, al tiempo, líneas de fuga. De hecho, como el propio capitalismo, una gran parte del psicoanálisis se caracteriza por iniciarse en forma de descodificación o, mejor dicho, de las cenizas de una descodificación. Así se presenta en *La interpretación de los sueños* de Freud, el Freud de "Freud y el problema de la escritura" (Derrida), en el que la función de traducción se hace extraña al psicoanálisis que se está prometiendo. Pero, también al igual que el propio capitalismo, todo se recodifica al nivel de una axiomática que viene a presentarse como un

[1021] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Ed. Cáctus, Buenos Aires, 2006. p. 33-34.

hipercódigo. Tanto capitalismo como psicoanálisis aparecen, no como los agentes de una descodificación, sino como aparatos que proceden a la conjunción de esos flujos descodificados. Implican la recomposición de un ordenamiento, aunque siendo ahora un ordenamiento flexible (desplazable) y abstracto. Esta axiomática tiene una función de captura pero también una función de ocultación. El psicoanálisis, visto desde este punto de vista, se constituye como uno de los dispositivos de ocultación, propios del capitalismo. Lo que se trata de ocultar es la lucha de clases, que, mediante el dispositivo psicoanalítico, se presenta como un fenómeno de segundo orden respecto de la estructura edípica, que conformaría el drama pura, autónoma y directamente familiar. Esta presentación es una de las concreciones de la perspectiva psicoanalítica, bajo la cual, lo social no es más que un desplazamiento, una sublimación, de lo sexual. Sin embargo, lo que el Inconsciente registra y vive inmediatamente a través de la novela familiar, afirma Deleuze, es la lucha de clases. Digamos que el Inconsciente tiene una precomprensión, una captación empírica e inocente de la lucha de clases, que se formularía en términos de "pobres" y "ricos". En "La novela familiar", Freud abre este campo, al relatar el modo en que los niños fantasean con sus orígenes y con las distintas posibilidades de su ascendencia. En este texto, aparece el tratamiento de los placeres y los miedos vinculados a la clase social de pertenencia en relación a la clase social ideal y poderosa, asociado todo ello al misterio del engendramiento: "si las causas de mi nacimiento son tabú, es porque son vergonzosas". A partir de ahí, se fantasmea el propio origen: "¿cómo sería si mi padre fuera un rey?, ¿seré hijo de la sirvienta?"...

Por otro lado, la familia transmite un modelo jerárquico y de potencia desigual que, de algún modo, traduce las relaciones entre clases, tomándose al padre como clase dominante, a la madre como clase dominada y viviendo el niño como clase también dominada, aunque susceptible de dar el salto si sigue las pautas adecuadas. Esta línea de investigación que abre el propio Freud queda cortada prácticamente desde su nacimiento, sin explicación verdaderamente racional que la desestime. Después, con Lacan, apenas mejora la situación. Por el contrario, la teoría del poder que desarrolla, basada en el Falo, parece legitimar la desigualdad antes mencionada o, al menos, inmovilizarla, al cubrirla con una explicación basada en la persistencia de una estructura simbólica que condiciona cualquier formación social. Podemos, con Deleuze, seguir siendo muy marxistas en esta cuestión y afirmar que la opresión y la despotenciación de la mujer no es una cuestión simbólica sino social: "*...asumir la situación de ser mujer o la de ser niño en esta sociedad capitalista es verdaderamente una cosa imposible. No se trata entonces de evadir esta cuestión por extraños rodeos. No se trata en absoluto de falo o no falo. Lo que hace imposible para un niño o una mujer asumir su situación es la dependencia económica -a la vez política y libidinal- en la que se encuentra*"[1022]. El dispositivo psicoanalítico sirve para ocultar la lucha de clases mediante una reducción territorial que cercaría al deseo dentro de la vida privada, cambiando el amor comunitario por el amor a la madre, y la violencia revolucionaria por la violencia hacia el padre.

[1022] *Ibid.* p. 56.





Una vez eliminado el carácter simbólico del Inconsciente, estamos más seguros de poder afirmar que éste, no puede ser tomado como objeto de interpretación, como así lo quiere el psicoanálisis. Esta vocación interpretativa psicoanalítica se halla en línea con el interés por reducir el deseo a la escena familiar, ya que, bajo el diccionario de código, podríamos hacer decir al Inconsciente lo que queramos que diga o, al menos, limitarlo a un ámbito semántico cómodo y privado. Según Deleuze, el Inconsciente no significa nada, en ningún sentido y menos aún en términos de significante[1023]. La "materia" del Inconsciente no es simbólica, no es fantasmática, no es onírica, no duplica la realidad sino que es real en sí misma, en cuanto que se teje entre las relaciones y vínculos sociales. El psicoanálisis hace funcionar su axiomática tautológica, seleccionando, como elementos de su campo de investigación, las fantasías, los sueños y los recuerdos. Estos elementos siempre le van a devolver "su verdad": tras ellos, seguiremos la pista de Edipo, pero ello se debe a que son formaciones eminentemente edípicas, es decir, a que se constituyen como epifenómenos de la captura ejercida por la subjetivación edípica. Estos epifenómenos no pertenecen, en sentido riguroso al Inconsciente, sino que son los "divertículos" del mismo, taponamientos que se instalan entre sus líneas, obstáculos que vienen a oponerse a la maquinación del Inconsciente, cepos destinados a atrapar las líneas de fuga del mismo. Podemos decir que forman parte de los resultados de una especie de domesticación del Inconsciente o de interrupción en la fabricación de Inconsciente. Si los recuerdos son edípicos es porque se crean contemporáneamente a la vivencia de los hechos: "*Bergson tenía una idea muy simple y muy bella, decía que el recuerdo es contemporáneo de aquello de lo que uno se acuerda, que es al mismo tiempo que algo es presente o es pasado. Y eso es así por una razón muy simple: si fuese preciso esperar que el presente pase para fabricar el recuerdo del presente devenido pasado, del viejo presente, entonces el recuerdo nunca se constituiría; si fuese preciso esperar que el antiguo presente ya no sea para que se forme el recuerdo de ese presente, no habría ninguna posibilidad de formar un recuerdo. Era necesario, entonces, el esquema de una especie de línea divergente: a cada momento el presente se desdobla en dos direcciones, una tendida hacia el futuro y una tendida hacia el pasado. Es decir, que al mismo tiempo que el presente es vivido como presente, se fabrica el recuerdo de ese presente*"[1024]. El niño no reprimido y, por ello, siempre contemporáneo, fabrica Inconsciente, mientras que el niño reprimido, es decir, historizado, relatado, fabrica recuerdos de infancia o fantasmas: "*un" niño molecular se produce... "un" niño coexiste con nosotros, en una zona de entorno o un bloque de devenir, en una línea de desterritorialización que nos arrastra a los dos, -contrariamente al niño que hemos sido, del que nos acordamos o sobre el que fantaseamos, el niño molar cuyo futuro es el adulto*"[1025]. Los recuerdos de infancia son relatos: constituyen la versión filtrada y seleccionada de lo vivido, apta para contar a las figuras paternas en tanto que agentes de la represión.

[1023] Cfr. Deleuze está recuperando la idea guattariana de cambiar la pregunta por el significado por la pregunta por el funcionamiento. Para seguir esta cuestión ver F. J. Martínez: *Hacia una era post-mediática*. Ed. Montesinos., 2008. p. 11 y ss.

[1024] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. op.cit. p. 250.

[1025] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux*. op.cit. p. 360 (*Mil mesetas*. op.cit. p. 294).

La producción de Inconsciente pasa por la experimentación, que está mediada por el olvido (olvido positivo: olvido del relato). En cambio, la producción de recuerdos, es decir, el registro, pasa por la interpretación, que está mediada por los padres[1026]. El mecanismo de represión, por tanto, no consiste en el olvido sino, en cierto sentido, en todo lo contrario: consiste en cambiar la experimentación por el recuerdo. Tengamos en cuenta que, visto desde esta perspectiva, el recuerdo es lo que constituye el fantasma, es, en palabras deleuzeanas, la "matriz de representación". Así, como ya denuncia Deleuze en *El Anti Edipo*, el fantasma no es producto del Inconsciente sino más bien, el dardo que lo paraliza.

Deleuze afirma, como ya sabemos, que Edipo es, ante todo y primariamente, una idea paranoica productora de subjetivación. Con ello, se quiere decir que es un modo reaccionario de investir el campo social efectuado, secundariamente, en la familia: "*El paranoico no delira sobre su mujer o su hijo; delira sobre las razas, sobre la educación, sobre la cultura (...) El paranoico tiene la impresión de que todo está en decadencia (...). Sólo en segundo lugar, cuando ve a su pequeño, él aplica, se desata como el gran pedagogo*"[1027]. El resultado de todo esto sería el sujeto-hijo edipizado. De nuevo, encontramos primero una carga social del deseo y solo después y en función de aquélla, una carga familiar.

Reivindiquemos una vez más la naturaleza social (o común, como diría Heráclito) del Inconsciente, naturaleza que percibimos a nivel individual ya que en cuanto que nos atraviesa, sentimos la multiplicidad, la colectividad de la que estamos hechos (hacia adentro) y la pulsión hacia el Otro (hacia afuera). Asimismo, percibimos esta naturaleza a nivel social al notar como en el medio de nuestras relaciones, se produce una comunicación molecular y maquínica que nutre un deseo, deseo, entre otras cosas, de hacer estallar los marcos de esas mismas relaciones para llevarlas a esferas de mayor potencia y de mayor intensidad y, por tanto, deseo de encuentro, deseo productivo. La naturaleza social (común) del Inconsciente connota, también, un devenir del deseo y un deseo del devenir, es decir, un deseo políticamente creativo. Nos hallamos en las antípodas de lo que implica un Inconsciente simbólico, a saber: estructura, inmovilidad, dogma y captura del deseo.

### *Capitalismo, códigos, signos y enunciados*

Una persona se constituye en la intersección de flujos que bailan sobre el cuerpo social, convirtiéndose, inmanentemente, en productor y receptor de los mismos, en punto de corte. La operación de codificación de flujos se produce como resistencia a los procesos de desterritorialización, que amenazan la estabilidad y el estatuto de una formación social, sobrepasado cierto umbral. El agente de tal operación es una máquima o aparato represivo. La sociedad capitalista se conformó sobre la descodificación de flujos a nivel económico pero, en cambio, necesita de una recodificación continua a nivel de modos de vida. Esta recodificación deja de tener por objeto, al menos principalmente, las costumbres, las creencias comunitarias, la moral, etc. y su función no será ya la religación ni la suma-unión de normativas heterogéneas. A partir de la entrada del capitalismo, la codificación tratará de capturar la libre circulación de actividades, discursos y productos para establecer una homogeneización "artificial" que permita la subsunción de todos ellos dentro de la lógica del mercado, es decir, que posibilite lo que podemos denominar el "fantasma del intercambio". Esta nueva manera de marcar a las personas, a las cosas y a la propia lengua se da a modo de axiomática.

La axiomática supone una codificación que cuenta con determinadas particularidades: por un lado dota de inmanencia al sistema, haciendo que éste refiera a sí mismo, definiéndose sus elementos, únicamente, por la relación de cada uno con los demás; por otra parte y en consecuencia, toda la regulación legal de la conducta devendrá derecho civil-mercantil, es decir, descansará sobre la consistencia de los pactos personales, de tal manera que si antes el individuo tomaba sentido jurídico dentro de la comunidad, ahora ésta sufrirá procesos de disolución en favor de una vertebración social-estatal que actúe como garante de dichos pactos; por último, tendremos que el propio funcionamiento de este sistema basado en la descodificación de flujos y la recodificación de los mismos en una fría axiomática mercantil, tiende hacia el desbordamiento de sus propios límites, es decir: en el intersticio entre ambas operaciones continuamente reanudadas, el capitalismo pone en peligro su propia realidad. Se trata del peligro que lleva consigo el momento trágico de las fuerzas dionisiacas-masticadoras, tras las cuales, nada asegura una reconversión que conserve el orden. Sin embargo, aún así, la tendencia decreciente del valor del capital, obliga al capitalismo a avanzar hacia la frontera de sus propios límites, hacia el umbral tras el cual, no podría darse ya una recomposición de su propia naturaleza. Por ello, el capital necesita armarse de un complejo mecanismo de compensaciones que refrenen su propio camino, necesita buscar centros que se opongan a su propio descentramiento, necesita inventar nuevas territorialidades, que no dejen escapar los flujos descodificados (por ejemplo, la inmigración no controlada, que pone en juego el desbordamiento de un flujo de trabajadores que suponen una línea de fuga dentro de la axiomática capitalista, al situarse al margen de las exigencias del mercado; o el descreimiento generalizado que inunda las conciencias del humano postmoderno, cuando se convierte en escepticismo hacia el propio sistema o hacia las estretagias capitalistas del terror y el miedo, y no en fetichismo de imágenes desvaídas), de la axiomática mercantil, de la finalidad devenida objeto, de la teleología tautológica que homogeneiza toda realidad a nivel de mercancía. Para ello hace falta una añadidura permanente de axiomas que reintegren en el aparato cualquier potencial línea de fuga, convirtiéndola en elemento periférico pero interno al sistema: "*No basta con decir que la axiomática no tiene en cuenta la invención y la creación: en ella hay una voluntad deliberada de detener, de fijar, de sustituir al*

[1026] G. Deleuze: "Sur le mysogyne" en *Deux régimes de foux. op.cit.* p. 70.
[1027] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. op.cit.* p. 76-77.

*diagrama, instalándose a un nivel de abstracción fijado, ya demasiado grande para lo concreto, demasiado pequeño para lo real...*"[1028].

Uno de los mecanismos más exitosos es la sujeción o, lo que es lo mismo, el control de los medios de producción de subjetivación: dado que las personas son cortes de flujo que funcionan como cajas de entrada y salida de los mismos, someter a las personas a procesos de captura sintetiza la tarea. Hablamos de convertir a esas personas en moldes para esos flujos que pasan a su través. Así, encontramos las urgencias del biopoder (actuando más acá de la separación individuo-colectivo), de los aparatos psíquicos de captura o personajes míticos, de la rápida asunción-representación-domesticación de las diversidades potencialmente revolucionarias. El capitalismo tiene, necesaria e ineludiblemente, que reformularse y rehacerse fagocitando las disidencias e invirtiendo su energía en favor propio (sin que excluyamos la posibilidad inversa, que tiene, no obstante, una importancia secundaria en tanto que entendemos, con Negri, que el proletariado crea mientras que el Capital ha devenido parasitario en todos los sentidos[1029]), como si de un arte marcial se sirviera. Se da un "préstamo de estrategias" o, también podríamos decir, una expropiación de los recursos revolucionarios por parte del Capital.

Cuando nos referimos a la axiomática capitalista y la adición de axiomas, quisiéramos hacer notar la distancia existente entre esta maquinaria y cualquier constructo superestructural. La axiomática no es una ideología o, si lo es, se pone a funcionar desde la base. Resulta más acertado entender sus elementos en virtud de la lógica wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, en el siguiente sentido: cada juego del lenguaje ocurre localmente, no formando con los demás un conjunto coherente, ya que no son conmensurables entre sí, y no pueden agotarse en la traducción: "*Los axiomas del capitalismo no son evidentemente proposiciones teóricas, ni fórmulas ideológicas, sino enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, y que entran como partes componentes en los agenciamientos de producción, de circulación y de consumo. Los axiomas son enunciados principales, que no derivan o no dependen de otro*"[1030]. Sin embargo, aunque no formen nunca un todo homogéneo de partes intercambiables, sí pueden convivir e, incluso, convertirse unos en otros, a fuerza de alisar el espacio, provocando así una convergencia de las diferencias o, mejor dicho, una composibilidad de las diferencias e incluso un extraño devenir de unas en otras, un devenir virtual que no encuentra obstáculos ni dificultades salvo en el momento de la actualización, que tiende, por ello, a postergarse.

La axiomática no es algo analizable, según Deleuze, bajo el par base-superestructura clásico si suponemos en ese par una supervivencia del platónico realidad-apariencia, del que hemos luchado por escapar a lo largo de nuestras reflexiones. Entendemos, en cambio, que cabe la preguntan: ¿es posible rebasar ese esquema rea-

[1028] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 180 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 146).
[1029] A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 496.
[1030] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 577 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 466).





lidad-apariencia?¿no reaparecería, de algún modo camuflado, en la misma crítica de Deleuze al pensamiento de la representación, desde el momento en que trata tales representaciones como puntos de llegada, a la base de los cuales debemos advertir o presentir o precomprender una especie de materia pura o, lo que es lo mismo, de materia no ligada, no capturada por una forma perceptible al órgano domesticado?¿no repetimos el par realidad-apariencia cuando insistimos en convocar al caos infinitesimal que anida "dentro de las formas" del mundo modal? Pues tranquilamente podemos afirmar que no corremos este peligro, cada vez que nos colocamos bajo la perspectiva de la inmanencia, cada vez que decimos que, si bien distinguimos conceptualmente, e incluso formalmente, esa "materia primera" o naturaleza naturante, de la "materia segunda" o naturaleza naturada, también seguimos a Aristóteles y a Spinoza al señalar que no son separables en lo real y, por ello mismo, no preexiste la una a la otra: no podemos afirmar que una sea la cobertura de la otra, sino, en todo caso, su captura, su detenimiento. Además, esa materia primera no es homogénea por no estar actualizada sino que es Diferencia, es, en sí, lo diferenciante. Así, para ser rigurosos, habría que recalcar que el flujo no preexiste al código (o a la axiomática, que supone un neocódigo), en el sentido en que aquel no se expresa sino a través de la captura de éste o en la revuelta contra el mismo o en el problema de la actualización y el cambio: un flujo descodificado sería nouménico e indecible: "*... el cambio no provenía evidentemente de un paso entre formas preestablecidas, es decir, de una traducción de un código a otro...*"[1031]; "*...el código es inseparable de un proceso de descodificación que es inherente a él*"[1032]. Se conforman así el uno al otro, en virtud de un fenómeno que Deleuze denomina "plusvalía de código", y que indica el margen de descodificación que presenta un código. Del mismo modo, defendemos aquí la idea de que cuando Marx habla de relaciones dialécticas en general, y de relaciones dialécticas entre base y superestructura en concreto, lo que está haciendo es reivindicar esta inmanencia más que restablecer el idealismo platónico o la escatología hegeliana.

Habíamos dicho que una de las cosas que más nos importaba era hacer notar el carácter políticamente constituyente del deseo maquinado por el Inconsciente, siendo que éste halla su sede en lo social, entre lo social. No queremos desvincular, por tanto, el tratamiento del mismo de su fertilidad a nivel de ontología política, como hace erroneamente el psicoanálisis. Y ello se debe a nuestro deseo de reconocer, globalmente, la intencionalidad política (aunque no en términos de "política real") que mueve todo planteamiento filosófico. Nos posicionamos con Althusser, y nos alejamos de cualquier pretensión de neutralidad, al decir que la inserción en la lucha política es lo que, principalmente, motiva a la reflexión filosófica y la beneficia, al tiempo que apostamos por un activismo político filosófica y artísticamente inspirado. Si, junto con esto, tenemos en cuenta lo expuesto en este apartado en relación a la axiomática como modo esencialmente capitalista de capturar los flujos y marcar a las personas, puntos de corte de aquéllos, como metodología del Poder, tendemos que concluir advirtiendo

[1031] *Ibid.* p. 69 (p. 59).
[1032] *Ibidem.*

la necesidad de desdibujar tales marcas, si es que estamos resueltos a comprometernos con la creación de espacios de contrapoder, es decir, con la empresa de escapar del presentismo óntico y elevar el pensamiento político hasta la ontología. Desdibujar las marcas consiste en desorganizar al sujeto o, como dice Deleuze, en hacerse un cuerpo sin órganos, para poder crear un agente colectivo de enunciación, un espacio efectivo de contrapoder[1033]. Solo desde este escenario de despersonalización podemos insertar las condiciones que permiten la elaboración de nuevos enunciados. La creación de enunciados nuevos es vital sabiendo, como sabemos, que la lucha política en esta esfera es decisiva, no porque la enunciación, a nivel de lenguaje, de gesto o de ideología, sostenga al cuerpo social, sino porque el Poder ha ejercido su dominación sobre la clase oprimida expropiándole su capacidad creativa, es decir, explotando su su capacidad de reinventar puntos focales, revolucionando así la percepción. Dado que reapropiar la capacidad creativa equivale a reinflamar el pensamiento, y siendo pensar igual que desear, y desear igual que producir Inconsciente y producir Inconsciente igual que distorsionar la sensibilidad (en sentido de Estética transcendental[1034]), la tarea política a la que estaríamos llamados es a la de desactivar el control monopolístico de las condiciones de enunciación, que la maquinaria capitalista lleva a cabo a través de los Estados. Se trata de poder pensar fuera de la imagen de pensamiento estatal, sin que, por ello, suponga un pensar utópico. Queremos alcanzar las condiciones de posibilidad de un pensar más libre pero incardinado o, lo que es lo mismo, materialmente situado y políticamente responsable.

Abogamos, desde el postestructuralismo, por el proyecto, siempre recomenzado, de la construcción de un agente colectivo de enunciación porque en tal proyecto se cifra "lo revolucionario". La construcción de un agenteo colectivo de enunciación es la colocación de un horizonte desde el cual es posible la elaboración de nuevos enunciados. Estamos, entonces, hablando de la necesaria y revolucionaria apertura de perspectivas, siendo en este punto que la Estética (agenciamiento maquínico inconsciente[1035]) deviene Política (proliferación de enunciados). Construir un agente colectivo

[1033] La condición de posibilidad para crear un espacio de contrapoder pasa por la afirmación de la primacía ontológica de la potencia respecto del Poder: "*En efecto, si la potestas cualitativa se sitúa en una anterioridad ontológica (no cronológica) a la potentia, de nuevo tendríamos una estructura a la base de esencias y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas. Esto se registra claramente en que si es una potestas más o menos fija lo que determina la esencia, entonces ella es la que marcaría y reduciría su potencia a sus límites-contornos fijos, no dejándola explorar nuevos ámbitos, a la vez que juzgaría si esa potencia se cumple o no: si llega a colmar su idea universal o Poder (afección), o no*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 115); "*... la voluntad no es «de» Poder, siendo el poder una entidad trascendente que se desee. La voluntad nietzscheana es deseo de desear, deseo de potencia, deseo de inmanencia productiva*" (*Ibid.* p. 116).

[1034] "*Es decir, las condiciones espacio-temporales como intuición, son el caldo de cultivo tanto de la creación de conceptos empíricos, como de cualquier acto creativo, incluido el de la vida*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 237).

[1035] "*... lo que llaman Deleuze y Guattari un agenciamiento maquínico es un proceso que va a hacer multiplicidad entre las multiplicidades extensas y las intensas en una de sus caras, a saber, según el punto de vista del producir el lugar donde habitamos a base de juntar fragmentos heterogéneos. Esto es, a base de hacer la función propia del agenciamiento que es el de agenciarse y organizar intensidades y extensiones, fragmentos de todo tipo. De unir heterogenidades tomadas al azar de todas partes: de otros agenciamientos y otros estratos*" (A. Núñez: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. op.cit.* p. 327).





de enunciación no es un esfuerzo consistente en sumar individuos que lleguen a acuerdos, como quisieran observar las filosofías dialógicas, sino que es una labor que pasa, precisamente, por asumir la imposibilidad de hablar (con corrección) de sujetos individuales de enunciación, en la medida en que la realidad individual (de individuos humanos) no puede ser entendida como un punto de partida en la producción sino como punto de llegada, como cosa que se va haciendo en la intersección de líneas convergentes. El individuo, en definitiva, no puede entenderse como *cógito*, y el cartesianismo debe ser sobrepasado aún cuando tengamos que arrastrar a Lacan con él. Solo de esta forma podremos preparar el terreno para una ontología verdaderamente matarialista del sujeto, que supere el dualismo cuerpo-alma en la medida en que deja atrás la escisión sujeto de enunciado-sujeto de enunciación, esquema que, por cierto, taponaba el deseo al ligarlo a la falta y al desviarlo al goce como función del super-yo. La producción de enunciados ligada a un sujeto individual es la imagen de una impostura: el engaño mediante el cual funciona el biopoder, el mecanismo psíquico de sujeción, la trampa de la "democracia". Es la imagen burguesa de la libertad que esconde, tras el individualismo, la previa uniformización, es decir, el control monopólico de los medios de producción de los procesos de subjetivación. La crítica a esta impostura la encontramos ya en las reflexiones estoicas y spinozistas en torno a la idea de libertad. Pero tal vez es Marx el filósofo que profundiza por primera vez en esta cuestión ligándola ya a lo que Foucault llamaría biopoder. Si bien hay quien entiende la crítica marxista a la ideología como un planteamiento anclado en el pensamiento metafísico dualista, por cuanto el término "ideología" quedaría definido a partir de las relaciones entre base y superestructura, pareciendo por ello que se estableciera un corte radical entre los sistemas de signos y sus objetos, defenderemos aquí que la crítica a la ideología en cuanto cobertura teórico-legitimadora de intereses materiales o mistificación de los mismos, tiene una importancia secundaria respecto a lo que Marx descubrió como núcleo o principio o genealogía o ideología de la ideología, a saber: el disimulo del carácter construido del sujeto y de la conciencia individual por parte del Poder que controla los medios de subjetivación[1036]. Recordemos que el psicoanálisis contribuye con esta farsa, según Deleuze: "*Va de suyo que Nietzsche tiene toda la razón, se trata verdaderamente de un sistema platónico cristiano. No es por azar que desemboca en el psicoanálisis, que al mismo tiempo que nos dice: "Ven, tiéndete y tendrás al fin la ocasión de hablar en tu nombre", ha retirado de antemano todas las condiciones posibles de una producción de enunciados, porque la ha subordinado a la fractura del sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Es decir: "Mandarás tanto como aceptes la castración y persigas el goce imposible*"[1037]. Si la tradición marxista cuenta con una historia

[1036] Cfr. Sobre la propiedad privada de los medios de producción de subjetividad en el capitalismo ver F. Guattari: *L´inconscient machinique. op.cit.* Chapitre 4: "Visagéïté signifiante, visagéïté diagrammatique". El encapsulamiento en personajes como Edipo es una de estas estrategias (p. 99). Además el Poder opera reducciones binarias (p. 109).

[1037] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. op.cit.* p. 193.

considerable de crítica a la teoría idealista del sujeto, Deleuze recogerá preferentemente a Althusser, filósofo en el que podemos leer los pensamientos más profundos a este respecto. En él, Deleuze encuentra un tratamiento marxista de la subjetivación, pero explicado como un proceso "infraestructural" y no meramente ideológico: "*La subjetivación como régimen de signos o formas de expresión remite a un agenciamiento, es decir, a una organización de poder que ya funciona plenamente en la economía, y que no se superpondría a contenidos o a relaciones de contenidos determinados como reales en última instancia. El capital es un punto de subjetivación por excelencia*"[1038]. Una teoría materialista de la subjetividad entiende al sujeto como el producto de un proceso de molarización, mientras que la despersonalización, deviene, entonces, moleculari-zación. Si el Capital es un punto privilegiado de subjetivación, entonces la división de clases es también una diferencia principal a nivel molar. Así, la contribución individual es, más bien, deshacerse como tal, deconstruir la propia identidad, y así, su intención tendrá que dejar de ser la de formar parte del pensamiento único o de unidad, para ser la de pensar como muchos. A esto se refiere Deleuze cuando presenta su invitación a devenir-imperceptible: no se puede formar parte de la multitud sin haberla hecho antes en uno mismo: "*Uno ha pintado el mundo sobre sí mismo, y no a sí mismo sobre el mundo*"[1039], ya que, de lo contrario, entraríamos a formar parte de la masa (captura) y no de la multitud (posibilidad de fuga). Es muy diferente: en un caso se trata de moral (componer conciencia estableciendo un sistema de culpa al modo edípico), en otro de ética (componer comunidad estableciendo un sistema de solidaridad al modo esquizo): "*Por un lado, multiplicidades extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, organizables; conscientes o preconscientes. Por otro, multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad...*"[1040]. Hacer la multitud en uno mismo es descubrir las líneas que nos constituyen, las manadas que nos conforman. No solo es descubrirlas: es hacerlas valer. Para ello hay que despersonalizarse, desorganizarse, hacerse un cuerpo sin órganos, en favor de otra instancia más englobante, en favor de una composición más potente, en la que mis órganos ya no estén ligados entre sí sino cada uno de ellos con otras cosas. Se trata de desterritorializar los órganos. De ahí que el amor sea un modo de despersonalización y desterritorialización y, por tanto, un medio de devenir, es decir, de puro acontecer, entre otros: el devenir-animal, entendiéndolo, deleuzeanamente, como una micropolítica de alianzas (el baile, el canto, las distintas formas de comensalismo que advierte la parasitología, especialmente la simbiosis, la unión órgano-herramienta, la donación de sangre, de tejidos u órganos, etc.), un afecto que aumenta la potencia de la manada en tanto que hace vacilar el yo. Se trata también y, al mismo tiempo, de captar la infinitesimal serie de cuerpos que me componen y que entran, a su vez, en relación con las series de microcuerpos de los cuerpos que me rodean: "*Devenir es, a partir de las formas que se tienen, del sujeto que se es, de los órganos*

[1038] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 163 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 134).
[1039] *Ibid.* p. 244 (p. 204).
[1040] *Ibid.* p. 46 (p. 39).





*que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En este sentido el devenir es un proceso del deseo*"[1041]. Decíamos que hacerse un cuerpo sin órganos era necesario para posibilitar una nueva superficie de inscripción sobre la que efectuar enunciados diferentes, en la medida en que el cuerpo sin órganos es el que nos permite romper la unidad identitaria individual para poder vincular nuestras partículas parciales a otras composiciones, lo cual es necesario a la hora de componer un agente maquínico capaz de enunciar, es decir, un agente colectivo de enunciación. El Cuerpo sin Órganos es co-perteneciente al Inconsciente, teniendo, entonces, carácter inmanente respecto de los organismos y respecto de la conciencia. Decimos de ambos términos que entran en relaciones de inmanencia en el sentido en que no hay un acto de creación originario de uno respecto de otro, sino que nos vemos obligados a producir el Inconsciente (o el cuerpo sin órganos), no dado, si partimos de un cuerpo marcado, es decir, codificado (un cuerpo trabajador[1042], por ejemplo), del mismo modo que tendremos que crear las funciones conscientes y la organización si partimos, conceptualmente, de un cuerpo no "educado", o recuperarlas, si partimos de un cuerpo desestructurado por la psicosis o de uno "alienado" en un uso experimental concreto. En realidad, la propuesta del cuerpo sin órganos reformula el concepto de alienación en sentido positivo, siempre y cuando esta alienación se viva vinculada a una desposesión de identidad e, incluso, de subjetividad, en favor de una actividad inútil o, mejor dicho, no susceptible de explotación capitalista y, en este sentido, asignificante, que permite intuir lo real en devenir (procesual) bajo la realidad dominante. Desde esta perspectiva muestra un cierto espíritu pop[1043]. El cuerpo sin órganos es la condición de posibilidad del deseo en cuanto que constituye la intensidad cero del mismo[1044] y, por ello, un lugar de tránsito, un momento de descomposición, necesario para renovarlo. El Cuerpo sin Órganos, el Inconsciente y el deseo, se definen, negativamente, por aquello que los tapona: son lo "otro" de aquello que los traiciona. Un cuerpo organizado y autoconsciente puede ser psicoanalizado, o sea, interpretado, pero un cuerpo sin órganos e inconsciente, solo puede ser experimentado. Este solo poder ser experimentado se aparece ante la "sociedad civilizada" como un peligro. Sin embargo, es un riesgo que necesitamos correr, no sin prudencia, si queremos maquinar deseo, si que-

[1041] *Ibid.* 334 (p. 275).
[1042] Advertir que aquí estamos usando el concepto de trabajo como organización y codificación de la libre producción, es decir, como mecanismo de captura de las actividades no explotadas por el Capital.
[1043] Cfr. Como ejemplificación de este sentido positivo del término alienación, o al menos de su vinculación con el deseo, ver "Espacio plástico y espacio político" en J. F. Lyotard: *Dispositivos pulsionales. op.cit.* pp. 275-299, artículo en el que se analizan carteles del movimiento obrero, viendo en ellos cómo el conocimiento se deconstruye en favor de la percepción o cómo la pulsión de repetición asociada al deseo reconcilian al obrero con la máquina o con la cadena productiva.
[1044] Cfr. Por ser el cuerpo sin órganos la intensidad cero del deseo y así, su condición de posibilidad, dice Deleuze que es, al mismo tiempo, deseo (en el sentido deconstructivo dionisiaco) y no-deseo (en el sentido spinozista, dado que la individuación sería un proceso realizado en torno a un centro de deseo o *conatus*). Ver G. Deleuze et F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* pp. 185-186 (p. 155-156 en la versión castellana).

remos pervertir la percepción, si queremos abrir espacios de afección con potencialidades políticamente revolucionarias. Experimentar el cuerpo sin órganos equivale a hacer valer el derecho a la asignificancia. Una clínica respetuosa invita a experimentar los roles y las conductas dramáticamente en lugar de interpretar simbólicamente. Criticamos al psicoanálisis porque, al igual que el capitalismo en su conjunto, bajo el cual se somete todo al mercado, en aquel, la significación lo devora todo: "*Donde el psicoanálisis dice: Detenéos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la amnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación*"[1045].

Cuando proponemos como urgencia política la deconstrucción del sujeto no es porque consideremos que la lucha política debe comenzar por una revolución interior como querrían algunos pensadores anarquistas, sino, muy al contrario, porque tratamos de desactivar el dualismo interior-exterior, que dibujaría una realidad estática, y sustituirlo por un juego de velocidades diferenciales que conforman movimientos de partículas y reposos relativos que se expresan como conglomerados semiestables sin adquirir por ello un cierre o desvinculación con el Afuera y sin ser, en sentido estricto, algo diferente que el Afuera: "*Quiero decir que el combate en el interior y el combate en el exterior se sostienen sobre las mismas cosas, que son a la vez instituciones cristalizadas en el exterior y secreciones internas*"[1046]. La deconstrucción del sujeto mediante la producción del cuerpo sin órganos o la alienación en usos mercantilmente inútiles, supone una ofensiva contra la ideología (entendiendo ideología como aquello que disimula una voluntad de poder, es decir, como discurso que se pretende único, neutral y universalmente válido) en tanto que promete un horizonte desde el cual desbancar los enunciados dominantes e hipostasiados del Poder, capitalistamente condicionados, para hacer sitio a otros nuevos que no se reducen tampoco a la necesidad[1047]: implica dar paso a los enunciados del deseo. Para nuestra empresa, necesitamos un espacio libre de represión o, lo que es lo mismo, un espacio libre de recuerdos, en el que poder deshacerse de los fantasmas que paralizan al Inconsciente, impidiéndole, estéticamente, fabricar enunciados e impidiéndole, políticamente, crear nuevos valores. Puesto que el Inconsciente, que se expande entre lo social, en las distintas formas de afectos comunitarios, trabaja molecularmente, los agenciamientos colectivos de enunciación, necesitan abrirse paso a través de los resquicios de la molaridad lingüística, constituyendo desplazamientos de sentido, y esto invocaría a toda una micropolítica como táctica adecuada[1048], como táctica basada en la proliferación de interconexiones desterritorializantes. En este sentido, dice Deleuze contra la concepción psicoanalítica del Inconsciente: "*... lo fundamental no es reducir el inconsciente, ni interpretarlo o hacerlo significar según un árbol. Lo fundamental es* producir inconsciente, *y, con él, nuevos enunciados, otros deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente*"[1049].

Podemos preguntarnos aún qué implica la conquista de un horizonte desde el que enunciar, es decir, para qué sirve el lenguaje, sea monopolizado por el Poder constituido, sea reapropiado por agentes del poder constituyente. En este punto, aunque tratamos de salir del pesimismo de Gorgias, estaremos con él, heredándolo, en torno a cierta línea de concepción del lenguaje, sobre todo si atendemos específicamente a las funciones o expectativas que de él puedan desprenderse. Comprendemos el lenguaje como algo esencialmente intencional, como una manifestación de la voluntad de poder, del deseo, que no describe la realidad configurada sino que, en todo caso, la crea, construyendo sujetos o, lo que es lo mismo, pariendo puntos de vista capaces de organizar, modalmente, la "naturaleza". Podemos decir, incluso, para ser más rigurosamente inmanentistas, que no es que la describa o la cree, sino que la crea en tanto que la describe. Además, lo hace rizomáticamente. Se trata de una performatividad rizomática, es decir, que fluye como rumor, como "leyenda urbana". El aspecto pragmático del lenguaje, sometería a la semántica y a la sintaxis a una heteronomía, tanto genética como de sentido. Nietzsche ya visibilizaba la gramática como la cristalización de una determinada voluntad de poder, como el conservadurismo propio del triunfo de un modo de percepción (metafísico) sobre todos los demás. El deseo o voluntad de poder lo encontramos en la composición de multiplicidades, de tal modo que serán estos agenciamientos los que, en virtud del grado de su potencia, logren hacerse con los medios de producción de subjetividad: "*El performativo se explica, pues, por el ilocutorio, y no a la inversa. Es el ilocutorio el que constituye los presupuestos implícitos o no discursivos. Y el ilocutorio se explica a su vez por agenciamientos colectivos de enunciación, por actos jurídicos, equivalentes de actos jurídicos, que distribuyen los procesos de subjetivación o las asignaciones de sujetos en la lengua, pero que de ningún modo dependen de ellos*"[1050]. Así, reformulamos la afirmación de Gorgias, según la cual, el lenguaje es un arma de dominación. Únicamente, le quitamos el sentido peyorativo al que parece abocarlo, entendiendo, sin embargo, que el lenguaje no es una impostura sino una productividad o, en su revés desafortunado, una captura esterilizadora. Entendemos, a partir de aquí, la razón por la cual Deleuze iguala enunciado y consigna, para referirse, con ellos, a las actualizaciones del lenguaje. Llamamos, desde este momento, agente colectivo de enunciación a una cierta voluntad de poder o agencia del deseo, que ha logrado consquistar medios de producción de subjetividad, es decir, medios capaces de tomar cuerpos (materia prima) y convertirlos en conductores de

[1045] *Ibid.* 187 (p. 157).

[1046] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Op. Cit.* p. 215.

[1047] Deleuze opone el deseo a la necesidad, entendiendo que la necesidad supone una carencia previa y una heteronomía maligna a la hora de enjuiciar la colmación de la misma. En cambio, el deseo es un proceso productivo que no se cuantifica en función de una falta y que no permite, por tanto, una conclusión ni una claudicación a manos de un juez que, externo al agente colectivo que lo maquina, sentencie su satisfacción e impertinencia.

[1048] Cfr. Nos referimos concretamente al modo rizomático de expansión para introducir enunciados. Podemos ver, al respecto, para profundizar en las cuestiones lingüísticas y textuales pertinentes, el capítulo 1, "Introduction: rhizome", en G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit..*, fundamentalmente pp. 13-20 y capítulo 3, "La géalogie de la morale", sobre todo pp. 81-91 (pp. 13-18 y 68-75 en la versión castellana), así como el capítulo 4, "Postulats de linguistique", al completo.

[1049] .Deleuze et F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.*p. 27 (pp. 22-23 en la versión en castellano).

[1050] *Ibid.* p. 99 (pp. 84).

valores, de intereses, de afectos, de poderes, de derechos, de obligaciones, etc., socializadamente constituyentes o constituidos[1051]. De momento, podemos, entonces, concretar un rumbo político: la batalla necesaria para constituir agentes colectivos de enunciación, para lo cual, no podemos descartar el aprovechamiento de canales ya existentes, aunque felizmente deconstruidos: "*... la política trabaja la lengua desde dentro, haciendo variar no sólo el léxico, sino también la estructura y todos los elementos de la frase, al mismo tiempo que cambia las consignas*" [1052]. Si el rumor generado por los agenciamientos colectivos de enunciación es la potencia capaz de regir los procesos de subjetivación, el yo es una consigna que extraemos de ella, en una selección operada inconscientemente: "*Mi discurso directo sigue siendo el discurso indirecto libre que me atraviesa de parte a parte y que viene de otros mundos o de otros planetas*"[1053]). Los agentes colectivos de enunciación funcionan como condiciones de posibilidad del reconocimiento, como expresiones que anticipan, inmanentemente, los contenidos, y, por ello, tienen la capacidad de donar potencia, pero también la de asimilar, sujetar, capturar, expropiar fuerza. La lucha es, para nosotros, por la busqueda de la composición de agentes colectivos de enunciación que operen la selección de ese reconocimiento en base a valores productivos, de alegría, de amor, que aumenten la capacidad de obrar, y no en base a valores reactivos, de tristeza, de miedo, que no promuevan sino una complacencia autolegitimadora. Queremos agenciamientos un poco más ludópatas, con un máximo de fuerza y un mínimo de organización (y con mínimo no queremos decir ninguno), que constituyan sujetos que actúen más que sufran. Si los enunciados no son ni infraestructurales ni superestructurales es porque son, como decíamos anteriormente, performativos: causan, pero inmanentemente, por lo que, al mismo tiempo, son efectuaciones. Sería, tal vez, más adecuado, hablar de profundidad y de superficies, siempre y cuando no recaigamos en transcedentismos. El agente colectivo de enunciación se singulariza en una máquina pero, de ningún modo, funcionan independientemente, y ambos son multiplicidades. Deleuze pone como ejemplo la Máquina abstracta-Lenin y el agenciamiento colectivo-bolchevique, siendo la unidad (no cerrada) una efectuación política. Una máquina muestra su multiplicidad en tanto que deviene minoritaria. Una efectuación política muere en tanto que clausura sus contornos: "*... el problema no era, cómo escapar a la consigna, sino cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna*"[1054]. El agente colectivo de enunciación es la condición de posibilidad para una política del acontecimiento, es decir, para una política del devenir, en la que no se avanza por caminos pretrazados sino por experimentación (asumiendo que los errores forman parte de ella), y en la que el agente nunca es la persona o cógito, incapaz como es de devenir por sí misma (teniendo en cuenta que el devenir se da en la relación y no en los términos configu-

[1051] G. Deleuze et F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 102-103 (pp. 86-87 en la versión castellana).
[1052] *Ibid.* p. 106 (pp. 88).
[1053] *Ibid.* p. 107 (pp. 89).
[1054] *Ibid.* p. 139 (pp. 111).





rados). Así, el agente colectivo de enunciación, sería el objeto de estudio principal de una ontología política, es decir, de un proyecto basado en la necesidad de insuflar procesos revolucionarios bajo planteamientos de inmanencia: en ausencia de teleologismos (que no sean los *telos* materialistas, es decir, construidos inmanentemente por la acción humana[1055]), de escatologías, de progresismo evolutivo; y prescindiendo de la utopía de la liberación pura, del sueño transcendente del anarquismo, de progresismo involutivo[1056]; apartándonos del individualismo liberal, construido en base a políticas del miedo y de la sospecha; y adentrándonos en políticas del amor, de un amor no edípico, que articule comunidad real y productiva, en lugar de gregarismos simbólicos y filiales. Sabemos que hablar de una ontología política implica proponer una política estética, es decir, una política que asuma el deseo o voluntad de poder como el lugar imperceptible desde el cual se hace posible una percepción y, por ello, entiende que la lucha revolucionaria comienza en el nivel de la sensibilidad transcendental. Esta asunción supone la visibilidad de lo que, en principio, era invisible. Se trata de un acto artístico de honestidad: "*... el deseo inviste directamente el campo perceptivo en el que lo imperceptible aparece como el objeto percibido del deseo, "lo no figurativo del deseo". El inconsciente ya no designa el principio oculto del plan de organización trascendente, sino el proceso del plan de consistencia inmanente, en tanto que aparece en él a medida que se construye. Pues el inconsciente no hay que encontralo, hay que construirlo. Ya no hay una máquina dual conciencia-inconsciente puesto que el inconsciente está, o más bien se produce, allí donde va la conciencia arrastrada por el plan*"[1057]).

### *Economía: la teoría del valor y el fantasma del intercambio*

Hemos visto que una de las principales funciones de la axiomática capitalista es la ocultación o el disimulo. Antes mencionábamos, concretamente, la ocultación de la lucha de clases. Veamos ahora la ocultación de la heterogeneidad de los flujos, que actúa como condición que permite hablar de intercambio, que permite conceder al intercambio cierto estatuto de realidad y cierta sensación de enriquecimiento mutuo.

Marx observaba que el valor decisivo para la economía capitalista era el valor de cambio y no el valor de uso, que quedaría en un segundo plano. De este modo, Marx habría logrado, definitivamente, sacar a la investigación económica de una burda perspectiva fisicalista y desenmascarar uno de los disimulos del capitalismo, a saber: aquel que permite la creación de necesidades apelando a un supuesta demanda del consumidor. Sin embargo, todavía, dice Deleuze, habría un segundo disimulo, uno, además, que es específico del capitalismo y que consiste en hacer creer que los flujos que protagonizan el intercambio económico son homogéneos o susceptibles de homogeneización en base a una medida común, que sería el dinero. La realidad, en cambio, es que el dinero cambia de naturaleza según tome la forma de salario o la de

[1055] A. Negri: *Imperio*. Ed. Paidós. Barcelona, 2002. p. 336.
[1056] G. Deleuze et F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 325 (pp. 269-270 en la versión castellana).
[1057] *Ibid.* p. 348 (p. 285).

capital. El salario es dinero de consumo mientras que el capital es dinero de producción: "*No es la misma moneda la que entra y sale de una empresa, y la que entra y sale del bolsillo del asalariado. Una vez más, aunque parezca que son convertibles la una en la otra -y lo extraño es que efectivamente lo son, aunque eso no cambia en nada su diferencia de naturaleza- no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de impotencia del asalariado*"[1058][1059]. Así, el trabajo del poseedor de la fuerza de trabajo, del obrero, que es convertible en capital (variable), es cambiado por un salario que no es convertible en capital (ni constante ni variable) sino en bienes consumibles: "*Heterogénea primero a los bienes producidos, la moneda deviene un bien homogéneo a los productos que puede comprar, adquiere un poder adquisitivo que disminuye con la compra real*"[1060]. Lo que se intercambia son flujos heterogéneos, cuyo disimulo permite una explotación (o extracción de plusvalía) de unas dimensiones mucho mayores de las que preveía Marx. Bajo la explicación de éste, la plusvalía se constituye a partir de unas relaciones homegeneizadas a nivel de valor de cambio, de tal suerte que la cantidad de plusvalía extraída y, por ello, el grado de explotación al que está sometido el obrero bajo el capitalismo, es, al menos, medible en función del enriquecimiento del capitalista[1061]. Pero, visto así, nos encontramos ante el problema de que la plusvalía solo se realiza efectivamente, cuando la mercancía llega a su punto muerto y sale del circuito para ser consumida. Supongamos que una empresa recién nacida, no logra vender sus productos y entra en bancarrota. Tendríamos que decir que, aunque los obreros no perciban su salario, no han sido explotados, no se les ha extraído plusvalía en tanto que el valor que han añadido con su trabajo no se llega a cotejar con el mercado, no recibe un número, quedando así sin cuantificar, de tal suerte que si el capitalista no saca beneficio, el plusvalor se volatiliza o se nadifica, y la tasa de explotación tiende a cero. Si no nos contentamos con que el trabajo realizado tenga un valor solo potencial y no actual, y menos aún con que ese valor potencial se de en base a una entelequia según la cual el precio del producto se determina por la fuerza de trabajo empleada y la fuerza de trabajo por el precio de venta al consumo, tendremos que barajar que el trabajo y el salario por el que se intercambia no solo es diferencial en cuanto a la cantidad sino también en cuanto a la cualidad, es decir, que no solo ocurre que el salario está disminuido respecto al valor generado por la fuerza de trabajo sino que, además, es de naturaleza distinta. Bajo este prisma, podemos reconocer que la tasa de explotación es incalculable en cuanto que tiende a infinito, en el mismo momento en que la presentación final del producto a consumir es la que pliega toda la serie productiva y

[1058] G. Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Op. Cit.* p. 67.

[1059] Cfr. La misma distinción entre dinero financiero y dibero de consumo aparece en el artículo de deleuze "Deux régimes de fous" en *Deux régimes de foux*. Les Éditions de Minuit. Paris, 2003. p. 12.

[1060] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 556 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 452).

[1061] Cfr. Para seguir la problemática en torno a la teoría del valor de Marx ver A. Negri: *Imperio. op.cit.* pp. 326-329. Tambié puede resultar útil consultar mi artículo B. Castellanos: "Louis Althusser y Judith Butler: Génesis y actualidad del posestructuralismo" en Revista critica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 24, 2010.1/1. ISSN 1578-6730.





capta el deseo, mientras que, a la vez, la producción capitalista tiende hacia lo inconsumible[1062].

Para ello, debemos tener en cuenta otro factor más, uno que se especifica con creciente rotundidad en los tiempos de la postmodernidad: el aumento de la indiscernibilidad entre producción y consumo. No solo ocurre que consumimos materias para producir. No solo ocurre que una misma actividad, pongamos, por ejemplo, ver una película, se defina como parte del consumo si lo hacemos en el tiempo asignado al ocio y por puro placer, y como parte de la producción si lo hacemos en el tiempo asignado al trabajo (cuando uno es crítico de cine, por ejemplo). No solo ocurre, además, que esta repartición tiempo de trabajo-tiempo de ocio sea cada vez más difusa, en virtud del creciente plustrabajo, del aumento del pluriempleo, del trabajo no reconocido u ocultado bajo la economía sumergida (tal y como ha sido tradicionalmente el trabajo doméstico, nutricio y pedagógico de la mujer), y del tiempo de formación y preparación no remunerado pero inevitable para el desarrollo del trabajo reconocido y para la readaptación constante que éste exige en tiempos de cremiento tecnológico descomunal. No solo ocurre, por consiguiente, que la medida tiempo (para valorar el trabajo), pierda su validez por la propia diseminación real del tiempo de trabajo[1063]. Ocurre, simultáneamente, que el capitalismo postmoderno pauta con tal grado de precisión e intensidad nuestro ocio, nuestros deseos, nuestros placeres, nuestras adicciones, etc., que es capaz de hacer que, apenas sin darnos cuenta, estemos trabajando, produciendo, creando plusvalor, también en calidad de usuarios, así como aportando materia prima cuando únicamente somos conscientes de estar generando desecho de consumo. Así lo expresa Negri cuando dice que la vida ya no es producida en los ciclos de reproducción de la jornada laboral; por el contrario, la vida es la que infunde y domina toda la producción. De hecho, el valor del trabajo y la producción está determinado en las profundidades de la víscera de la vida. La industria no produce más excedente que el generado por la actividad social -y por esto, hundido en la gran ballena de la vida, el valor está más allá de toda medida. No habría excedente si la producción no estuviera animada por la inteligencia social, por el intelecto general y al mismo tiempo por las expresiones afectivas que definen a las relaciones sociales y gobiernan sobre las articulaciones del ser social[1064]. El capitalismo ha hecho que nuestros órganos biológicos entren de lleno a formar parte de la maquinaria deviniendo medios de producción en todo momento: "*...se está sujeto a la televisión en tanto que se la utiliza y consume, en esa situación tan particular de un sujeto de enunciado que se toma más o menos por sujeto de enunciación (...) Pero se está esclavizado por la televisión como máquina humana en la medida en que los telespectadores son, ya no consumidores o usuarios, ni siquiera sujetos capaces de "fabricarla", sino piezas componentes intrínsecas, "entradas" y "salidas",* feed-back *o recurrencias, que pertenecen a la máquina y ya*

[1062] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 547 (p. 446 en la versión castellana).

[1063] Cfr. Ver A. Negri: *Fin de siglo*. Ed. Paidós. Barcelona, 1992. p. 81.

[1064] A. Negri: *Imperio. op.cit.* p. 247-249.

*no a la manera de producirla o de utilizarla*"[1065]). En la mayor parte de los casos ya no tenemos ni idea (ni es posible que la tengamos) de cuándo lo que producimos va llegar al punto muerto, al último término del intercambio, en razón del cual, podríamos cuantificar su valor y por ello, la extracción de plusvalor por parte de la maquinaria capitalista se multiplica exponencialmente hacia el infinito. La propia idea de trabajo nos remite a una captura de lo que más primariamente, denominaríamos "actividad", captura operada, en principio, por el aparato de Estado y explotada, a partir de cierto momento histórico, por el capitalismo.

Si a lo largo de esta exposición no se ha evidenciado por sí sola, afirmamos, explícitamente, la necesidad de salir del esquema según el cual, la explotación la ejerce solo un patrón concreto sobre unos obreros concretos, para comprender que nos hallamos en una situación en la que el explotador es el capitalismo tomado en su globalidad (no siendo igual a la suma de sujetos humanos capitalistas, simplemente), como sistema que necesita no solo beneficios presentes sino asegurar su continuidad en el tiempo, y los explotados son todos los miembros de la sociedad que carecen de medios de producción o, mejor dicho, del control de los mismos. El hecho de que la explotación total no esté personalizada, es decir, no venga efectuada por agentes subjetivos concretos, no quiere decir que la figura del explotador se halla difuminado, ni que la división de clases halla concluido, ni que todos sean explotadores y explotados económicos a un tiempo. Tampoco quiere decir que esa explotación global conjure la formación de centros de poder y de decisión. Más bien, queremos expresar que el capitalismo teje continuamente una serie de redes por las que pasan flujos que se determinan recíprocamente mediante relaciones diferenciales que, de algún modo, multiplican la plusvalía, apareciendo, por ejemplo, una plusvalía financiera, que sería la definitoria de la maquinaria capitalista, en cuanto que supone la emergencia de un tipo de plusvalor novedoso, con su reflejo en los modos de explotación o, mejor dicho, en el carácter de la explotación. Lo que define a la axiomática capitalista es la primacía de la virtualidad de sus flujos, que trae como consecuencia la puesta en juego de la deuda infinita, de tal manera que se autoacumula. Por esta razón, la propiedad privada ya no es, primordialmente, "*la de la tierra o del suelo, ni siquiera la de los medios de producción como tales, sino la de los derechos abstractos convertibles*"[1066], y así, como Marx predecía, el capitalismo "*...sólo se enfrenta a sus propios límites (depreciación periódica del capital existente), y sólo rechaza o desplaza sus propios límites (formación de un nuevo capital, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio)*"[1067]. Si utilizáramos los conceptos de Bataille, podríamos decir, que nos encontramos ante el particular modo capitalista de gestionar el excedente connatural a cualquier actividad productiva que pongamos en marcha o a cualquier acto de consumo que no sea pura dilapidación. Sin embargo, el desplazamiento indefinido al que el capitalismo lo somete, da lugar a un brutal acrecentamiento de dicho excedente. Muerta ya la expectativa del reformismo, es decir, de la conversión del excedente en calidad de vida generalizada, solo quedaría la vía de la guerra, por medio de la cual los núcleos (Estados) capitalistas, harían efectivo el consumo final al tiempo que se cobran la deuda[1068].

[1065] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 573 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 463).
[1066] *Ibid.* p. 568 (p.459).
[1067] *Ibid.* p. 579 (p. 467).





En cualquier caso, entender las implicaciones de este modelo económico en el que lo virtual adquiere un papel protagonista, y en el que, por tanto, se requiere, para perpetuarse, que el deseo devenga, abstractamente, deseo especulativo, sería tarea imposible si no tuviéramos en cuenta la indisolubilidad de lo económico y de lo social, tal y como la reclama el postestructuralismo, desde Althusser hasta nuestros días[1069]. La imposibilidad de separar, consiguientemente, las luchas económicas de las luchas sociales, nos obliga, a su vez, a conceptuar lo económico de manera menos estrecha. Debemos incluir, en el análisis económico, los elementos de la economía libidinal, y entender que lo económico, como modo de ser del ser humano, se articula sobre la dimensión del deseo y no sobre la de la necesidad. Del mismo modo, tendremos que abandonar las concepciones transcendentalistas de la realidad y del desarrollo social, para saberlo económico. Tal vez, si la lucha política se abordara desde la necesidad y hubiera que gestionar la escasez, la conciencia tendría un papel claramente liberador. Pero si, como afirmamos, debe abordarse desde el deseo, y para gestionar la sobreabundancia, no hay más libertad que la que el Inconsciente pone en juego, en tanto que se fabrica.

### *El papel del Estado en el capitalismo postmoderno*

Deleuze define el Estado a partir de sus relaciones de exterioridad y de captura con la máquina de guerra. A su vez, define la máquina de guerra como cierta potencialidad de combate. Esta potencia combativa es exterior al aparato estatal de varias maneras: bien precede a la formación de un Estado y, por ello, aunque cristalizara (muriera) en la aparición de una soberanía tal, tendría otro origen; bien convive cronológicamente con la existencia de un Estado, constituyendo una amenaza para el mismo, una amenaza tanto más intensa cuanto menor sea la captura (la sujeción) que éste ha logrado imponerle. Así, en cierto sentido, la máquina de guerra supone un devenir, una virtualidad, es decir, una alta velocidad de transformación, mientras que el Estado es una configuración semiestable, una actualidad o, lo que es lo mismo, un reposo. La máquina de guerra a la que se refiere Deleuze viene a coincidir con lo que tradicionalmente se denomina Revolución, pero incluye también lo que se pudiera conocer como ejercicio de resistencia o incluso con una legítima desobediencia. Es, social y políticamente, la promesa de lo nuevo. Es, antropológicamente, lo que Bataille celebra como energía consustancial e irrenunciable del ser humano, en su deseo de

[1068] Cfr. Para seguir esta línea argumentativa se hace necesaria la lectura de G. Bataille: *La parte maldita. op.cit.*, sobre todo, del capítulo final, "Los datos actuales", segunda parte: "El plan Marshall".
[1069] Cfr. Ver B. Castellanos: "L. Althusser y J. Butler: génesis y actualidad del postestructuralismo" en Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 24, 2009.2/2. ISSN 1578-6730.

experimentar la continuidad del Ser. El Estado es el espectro que se dibuja cuando una determinada máquina de guerra ha agotado su potencial. El Estado es la ironía de la violencia contra los violentos, la violencia que se legitima, hasta el infinito, mediante un fantástico programa de conjuración final de la violencia. El Estado es la captura de una violencia inocente e inconsciente, puesta a circular bajo el cálculo de una conciencia reconciliadora (entendiendo reconciliación como aplanamiento, nivelación o homogeneización). Esto no evita que puedan surgir otras máquinas de guerra que constituirían su Afuera intensivo, aunque se desarrollen en el interior de su territorio, poniendo en peligro la naturaleza del mismo. De hecho, el Afuera siempre es interno o, al menos, acontece internamente: no coincide con la política exterior o el Derecho internacional, sino que es lo molecular que se mueve en los resquicios de lo molar. Se dice Afuera, no obstante, indicando su falta de integración en el funcionamiento, en los objetivos, en el macrorelato, en el imaginario, de lo constituido como dominante. Cuando la máquina de guerra se integra en un Estado quiere decir que ha palidecido, que ha desfallecido, que ha perdido su potencial subversivo, cambiando así de naturaleza. Entonces, hablaremos de ejército, de policía, de disciplina, de control o de terror. El Estado ya no hace la guerra, puesto que no lo necesita, hundido ya en una triste paz. En este sentido, recordemos de nuevo las palabras de Heidegger: "*La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en la paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz*"[1070]. Por eso no podemos mantenernos sin más en el pacifismo, en el querer asegurar la paz por medio de pactos y neutralidades calculadas. Pero podríamos decir más. Podríamos observar cómo, a pesar de todo, el ejército presenta siempre líneas de fuga. ¿Cómo hacemos esta observación? Fijando nuestra atención en la manera en que el Estado trata a sus propios ejércitos, a los que usa y teme a un tiempo. A menudo los trata de un modo despectivo, calculadamente descuidado: abandona a sus hombres y mujeres a una suerte atroz, alimenta su ignorancia negándoles el conocimiento exacto de la propia empresa en la que se verán envueltos, condena a sus muertos al olvido, muestra a menudo su monstruosidad, individualizando así la imagen de la violencia y la responsabilidad por los horrores de la batalla, frustra la gloria prometida, etc. Nada de esto es casual ni meramente económico, sino que guarda una relación directa con la procedencia incierta de sus componentes humanos, que suelen registrarse dentro de los más pobres, dentro de la inmigración más marginal, dentro de aquellos que "no tienen nada que perder". Parece necesario, para el Estado, despotenciar a aquellos que ha armado, sobre todo si se encuentran entre los que "no tienen nada que perder", ya que, como intuía Marx, este desfavorecimiento los hace peligrosos o, al menos, virtualmente peligrosos. El Estado, tras lanzar a estos hombres y mujeres a la muerte, ya no los desea de vuelta "entre nosotros", entre los civilizados, porque se han convertido en bestias y porque traen una obscura crónica que contar. El Estado y la guerra no

[1070] M. Heidegger: *Conferencias y artículos. op.cit.* p. 68.





solo son formas políticas, sino que también son maneras de pensar: podemos pensar como burócratas o podemos pensar como guerreros: "*¿Es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante?*"[1071]; "*El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una forma de universalidad: "la finalidad de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables dentro de los Estados particulares libres". Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio, que también es una proporción analítica, pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el estado de hecho es el devenir de la razón*"[1072]. El Estado hace presencia en el individuo modelando el pensamiento bajo la idea del cógito, es decir, de la armonía de las facultades y de la jerarquización de los modos de percibir y sentir.

A menudo, los teóricos del sistema nos presentan al Estado como el resultado o, incluso, como la meta de una evolución progresiva, de tal manera que pareciera conservador oponernos a tal conquista. También ha sido frecuente que esta conquista se imagine como la efectuación de un pacto social, o bien, como el marco que posibilita, atemporalmente, la vida verdaderamente humana, de tal manera que, contra él, solo pudieran alzarse los bárbaros o los corruptos, coronándose además, como la única alternativa a un salvaje individualismo. Frecuentemente, el capitalismo actual, pretende hacernos creer que los límites de la polaridad política están comprendidos entre un mayor estatalismo o un mayor patronalismo, es decir, entre el reformismo o el liberalismo. También es habitual que el Estado aparezca en el imaginario público como la entidad que compensa la frialdad del mercado, es decir, como un oasis socialista, que nos sacara de los apuros a los que nuestros propios y perversos deseos nos empujan. Sin embargo, Deleuze ha querido visibilizar otra realidad, diciendo que el Estado ha existido siempre, con mayor o menor éxito, como pulsión orgánicamente estructurante, como estrategia para ligar el deseo social nómada, para secularizar el primario amor comunitario, y como centro de operaciones de la expansión monolítica del Poder imperial o imperialista: "*Cuantos más descubrimientos realizan los arqueólogos, más imperios descubren. La hipótesis del* Urstaat *parece verificada, "el Estado como tal se remonta ya a los tiempos más remotos de la humanidad". Casi no podemos imaginarnos sociedades primitivas que no hayan estado en contacto con Estados imperiales, en la periferia o en zonas mal controladas. Ahora bien, lo fundamental es la hipótesis inversa: que el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior*"[1073]. Así, el Estado no es tanto una substancia política, o un modo social, como una dirección inma-

[1071] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 441 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 364).
[1072] *Ibid.* p. 465 (p. 380).
[1073] *Ibid.* p. 445 (p. 367).

nente de la misma, a la que se le oponen otros flujos. Debido a la comprensión de esta inmanencia que trata de exponer Deleuze, no creemos, como otros deleuzeanos, que el propósito de su postestructuralismo político, sea, necesariamente, la destrucción del Estado en términos absolutos y en favor de la anarquía, sino la animación de las fuerzas que lo desestructuran, lo modifican, lo descodifican, y lo debilitan, liberando de ese modo flujos de transformación social, que irían a ligarse en otro tipo de orden y bajo otro tipo de sentido, dentro de los cuales, el más deseable podría ser el de un Estado mínimo y un máximo de comunidad. La ontología política de Deleuze no es destructiva sino compositiva: trata de primar el poder constituyente sobre el poder constituido sin pretender una prohibición total sobre lo segundo. De otro modo, no se comprendería el plano de inmanencia. Sería como pretender que el primado ontológico sobre lo óntico significase el advenimiento de un Ser puro sin efectuaciones, es decir, que no se expresara ni se produjera en lo ente. En este caso, el materialismo de Deleuze devendría idealismo, su antipresentismo devendría escatológico y Deleuze no sería más que un cristiano decadente y nihilista a la espera del juicio final, cosa que su compromiso con la filosofía spinozista y nietzscheana no le permite. Deleuze defiende, en cambio, un juego de velocidades, de movimiento y reposo, poniendo el acento, como Nietzsche, en lo dionisiaco más que en lo apolíneo, en la medida en que el enquistamiento en lo segundo provoca un estatismo que lo conduce a su propia muerte.

Deleuze recoge el análisis althusseriano del Estado, entendiéndolo como máquina de transformación de energía que explota la violencia del Afuera, dentro de la cual se encuentra la lucha de clases, el malestar en la cultura y la violencia animal o inocente previa a la dialéctica de la prohibición y la transgresión, para convertirla en violencia capturada, puesta al servicio del adentro. El Estado, invirtiendo esa energía, no solo recicla la lucha de clases, sino que contribuye a silenciarla, taponarla y desviarla. Para ello, el Estado necesita sedentarizar, en el máximo grado, la fuerza de trabajo, o, en su defecto, controlar los flujos migratorios inherentes a la economía globalizada, evitando así el nomadismo o reduciéndolo a los territorios que funcionan como periferia. También necesita levantar una barrera dentro del propio funcionariado, es decir, romper su unidad, razón por la cual, el Estado, más que ningún otro ente, introduce e intensifica la división del trabajo, fortaleciendo, sobre todo, la separación entre trabajo manual e intelectual. Lo consigue a base de descualificar ciertas zonas de la producción y burocratizar otras. Necesitamos hacernos cargo de la naturaleza de la máquina estatal para oponerle una fuerza que lo minimice, en lugar de caer atrapados o seducidos por su capacidad de absorción. Cualquier movimiento político-social que quiera ser reconocido como tal, correrá el peligro, en primer lugar, de la marginación por parte del Estado y, si ésta no lo sofocara, el Estado recurrirá a la captura y estratificación del mismo. Si el movimiento quiere seguir vivo, tendrá que huir de la tentación de devenir-Estado, evitando una molarización paralizante, pero si, además, quiere ser efectivo a nivel de conjunto, deberá atravesar, con su movimiento molecular, las configuraciones semiestables de clases, sexos, etc., para violentarlas, desbaratarlas y hacerlas estallar. Hacer política, ontológicamente fundada, implicará contrarrestar la





tendencia estatalizadora, consistirá en no fiarse demasiado de la forma-Estado, ni siquiera cuando fuera posible conquistarlo y hacerse con él. Así, hacer política, ontológicamente fundada, será, más que combatir al Estado, resistirlo, puesto que el Estado no es una figura naturalmente externa a los movimientos sociales sino que todos ellos fluctuan entre su modo revolucionario y su compensación organizativa, pasando de lo uno a lo otro. Incluso uno mismo, como persona, puede ser Estado. Ocurre cuando el cógito se presenta y autorrepresenta como realidad primera. Igual que para el individuo, Deleuze parece defender también en este caso la potenciación de la cara molecular-esquizo-revolucionaria, junto con el mantenimiento de una organicidad administrativa mínima, que permita la supervivencia del movimiento, es decir, que le impida la caida en un callejón sin salida, tras el cual, no hubiera ya más posibilidades de crear nuevos valores y nuevos sentidos. Se trata de evitar la autodestrucción.

Desde nuestros planteamientos, situamos a Deleuze, sin dudarlo, dentro del pensamiento anticapitalista no cristiano y, por ello, no anarquista. Ser anticapitalista no es postular una descodificación o una molecularización sin camino de vuelta. Tal cosa caería en varias inconsistencias. Una de ellas se daría en función de la propia concepción del Capital por parte de Deleuze, como un sistema que se sostiene mediante el Estado al tiempo que lo rechaza. El propio capitalismo, como cualquier otro modo social, funciona conjuntamente a nivel molecular y a nivel molar. El Capital se ampara en el Estado al mismo tiempo que lo corroe. Por ello, no podemos pensar que basta devenir-molecular para hablar de revolución ni tampoco que la revolución pasa por una operación de relocalización. Si hemos focalizado nuestra atención, preferentemente, en las micropolíticas, es porque necesitamos de tales estrategias si queremos hacer frente a un capitalismo que se ha fortalecido con micropolíticas, y si focalizamos nuestra atención en el nivel del deseo, es porque hemos asistido al triunfo del capitalismo mediante la captura del deseo. Ante un capitalismo que se extiende molecularmente o sobre todo molecularmente, no pueden nada las fuerzas molares o los grandes discursos. Necesitamos la capacidad de tejer energías sorpresivas, víricas. Con todo, nada nos lleva a pensar que la micropolítica, sea, *per se*, más revolucionaria, sino, revolucionariamente más eficaz[1074]. Tampoco nada nos lleva a pensar que el deseo pueda aparecer libre, en estado puro, al desactivar los dispositivos capitalistas. Así, la labor revolucionaria no consiste en una "desalienación" del deseo, sino en un no-

[1074] Cfr. Guattari señala siempre, junto con la necesidad de las micropolíticas de resistencia o revoluciones moleculares, la necesidad y la realidad de los movimientos a nivel molar: "*La problemática del cuestionamiento del sistema capitalístico ya no es del dominio exclusivo de las luchas políticas y sociales a gran escala o de la afirmación de la clase obrera. También pertenece a aquello que intenté agrupar bajo el nombre de «revolución molecular», cuyos enemigos o antagonistas no pueden ser clasificados en rúbricas claramente delimitadas. Hay una relación de complementariedad y de segmentariedad, que hace que a veces seamos, simultáneamente, aliados y enemigos de alguien*" (*Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 64); "*Creo realmente que organizaciones como los partidos o los sindicatos pueden ser terrenos de ejercicio de la función de autonomía. Hay también otros terrenos, microscópicos: las relaciones de la vida cotidiana en un barrio, en una comunidad, en una escuela, en un grupo que hace teatro o que produce una radio libre; o, incluso, las relaciones entre militantes de cualquier especie, entre hombres y mujeres, entre razas o entre generaciones*" (*Ibid.* p. 71).

madismo del mismo, en una mutabilidad que le permita pasar de un agenciamiento a otro, liberando, de esta forma, fuerzas de selección y capacidad de respuesta rápida (pasiones-afecto en lugar de pasiones-sentimiento, es decir, velocidad de reacción en lugar de espíritu reactivo). La revolución está, fundamentalmente, en manos del trabajador, de aquel cuyas actividades fueron ligadas mediante la operación finalista del Estado y que ahora puede así, reinventar una máquina de guerra de resistencia activa y de liberación tecnológica: "*Se forman técnicos subterráneos, aéreos, submarinos, que en mayor o menor medida pertenecen al orden mundial, pero que también inventan y acumulan involuntariamente unos potenciales de conocimiento y de acción virtuales, utilizables por otros, minuciosos, y sin embargo fáciles de adquirir, para nuevos agenciamientos. Entre la guerrilla y el aparato militar, entre el trabajo y la acción libre, los préstamos siempre se han hecho en los dos sentidos, para una lucha tanto más variada*"[1075].

El Estado se encuentra, al mismo tiempo, como deudor y acreedor, es decir, presta dinero a una empresa para que ésta pueda venderle determinada mercancía. Así es como el Estado gestiona y salvaguarda la economía capitalista, que es una economía de libre mercado, tan solo aparentemente. El Estado financia a empresas del sector privado o, incluso, a los bancos, mientras que sus propias cuentas son deficitarias: "La esfera pública *ya no caracteriza la naturaleza objetiva de la propiedad, sino que es más bien el medio común de una apropiación que ha devenido privada; entramos así en las combinaciones público-privado que constituyen el mundo moderno*"[1076]. El mercado, plano de inmanencia del capitalismo, es global y virtual, mientras que los Estados funcionan como puntos de efectuación, es decir, de actualización de capitales, de producción y de consumo. En este mercado mundial, también los países socialistas tuvieron su papel y, cuanto más se redujeron en número, más absorbidos quedan dentro del capitalismo mundial, a través de las operaciones de importación y exportación, y de las de la división internacional del trabajo. Se someten, a nivel macro, al menos, a las mismas reglas.

### *Recapitulando: "Devolvednos el deseo"*

Hacer ontología política, es decir, diferenciar entre poder constituyente y poder constituido, prometiendo para el primero un virtual sin fondo a partir del cual reinventar el lazo comunitario implica, en los tiempos de Deleuze y en nuestros tiempos, contribuir con la crítica del capitalismo. En nuestro caso, vamos a tratar, para ello, de reforzar no la conciencia, de la cual, tal vez por desventura no podamos huir demasiado, sino el Inconsciente, ese Pensar sin sujeto, ese sinsentido que nos permite deshacer los sentidos vigentes y crear otros nuevos, ese *logos* que es el punto cero de la ley. Demasiado atrapados en nuestra conciencia y en los criterios de racionalidad vigentes, creemos a menudo que el capitalismo, enfrentado con sus propios límites, nos conduce, por ello, al borde del mundo, a un colapso ecológico o incluso ético inevitable.

[1075] G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux. op.cit.* p. 502 (*Mil mesetas. op.cit.* p. 405).

[1076] *Ibid.* p. 563 (p. 457).



Salir de esta trampa y comprender que el sistema únicamente tiende hacia su propia caducidad, es lo que despierta nuestro voluntad de poder y lo que nos empuja a liberar nuestras máquinas deseantes de los circuitos de producción y consumo del Capital. Los tiempos en los que vivimos parecen ser ya los de la subsunción real de la vida en el Capital, de tal manera que tal tarea no es precisamente fácil. El sistema ha aprendido a mercantilizar no solo nuestro tiempo de trabajo sino nuestro tiempo libre, nuestra capacidad afectiva, nuestro deseo, nuestro amor, nuestras diversiones e incluso nuestros deshechos (producimos beneficio para el capital cuando pasamos el tiempo en redes sociales como internautas ya que somos los propios consumidores los que las hacemos funcionar, producimos beneficio para el capital cuando criamos y educamos a nuestros infantes o cuidamos a nuestros mayores, cuando organizamos una fiesta, e incluso la gestión de las basuras mueve importantes intereses empresariales). En palabras de Negri: "*La producción socializada ha llegado a imponer su ley en el dominio de la reproducción sobre casi toda la superficie del planeta y el tiempo de la vida humana se ha visto completamente absorbido por el de la producción social*"[1077]. Hacer una crítica del Capital, por tanto, ya no pasa exclusivamente por el examen y denuncia de la propiedad privada de los medios de producción en el ámbito expresamente laboral sino en advertir cómo el capitalismo ha canalizado nuestros deseos hasta tal punto que, no solo nos ha convertido en consumistas compulsivos sino también, y casi sin darnos cuenta, en trabajadores compulsivos. Pocas tareas escapan a la rentabilidad mercantil. Quizás la única que con seguridad puede alzarse con la aristocracia de la "inutilidad" siga siendo la filosofía, siempre y cuando no sea falsa filosofía, es decir, ideología del sistema. Y tal vez, en el ámbito de la filosofía, sea la filosofía primera la que exhiba esta característica de "gratuidad" en mayor grado[1078]. Como indicaba Heidegger, la soledad del filósofo del Ser no es sobornable y esta soledad no equivale a aislamiento. Aspirar al Ser, señalarlo, asomarse a lo más abismático del pensamiento, indicar eso mismo que vuelve en el Eterno Retorno, hacerse cargo de las condiciones de posibilidad de todo lo existente, es decir, atender a lo transcendental en la filosofía, constituye el punto básico de una vida contemplativa que nos permite experienciar un tiempo otro respecto de los ritmos pautados por el consumo-producción capitalista[1079]. Expe-

[1077] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect*. Ed. Akal. Madrid, 1999. p. 27.

[1078] "*El ámbito excelente: el de la excelencia del ocio activo comunitario que se da en la única comunidad superior a la de la pólis institucional (...): el espacio de la comunidad por y en la amistad, la filosofía, la investigación y la enseñanza. Un primado que prefiere y defiende el modo de vida propio de la actividad comunitaria dedicada a la investigación filosófica y epistémica, sobre todos los restantes, debido a que sólo este modo de vida realiza y ofrece las condiciones de la máxima singularización del individuo en el seno de la comunidad (que puede ser) más verdadera: la academia*" (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica I. op.cit.* p. 536). Al respecto, ver también, de la misma autora, *El retorno teológico-político de la inocencia. op.cit.* p. 157.

[1079] Cfr. Guattari aprecia los modos alternativos de vivencia del tiempo como modos de resistencia; "*Hay una suerte de resistencia social que debe oponerse a los modos dominantes de temporalización. Ésta va desde el rechazo a cierto ritmo en los procesos de trabajo asalariado, hasta el hecho de que ciertos grupos entiendan que su relación con el tiempo debe ser producida por ellos mismos —como en la música y en la danza*" (*Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 63). Recordemos, no obatante que Bataille fue uno de los más célebres reivindicadores de la experiencia de un tiempo otro, de un tiempo vivido al margen de

rienciar ese otro tiempo sin caer en la marginalidad y sin dejar de construir riqueza es un reto no poco ambicioso. Esta experiencia se une, por esencia, a la de deshacer los sentidos instituidos y crear otros modos en los que volcar el proyecto vital. Creemos que producir sin ser instrumentalizado por el Capital pasa, necesariamente, por el vínculo de la amistad y del amor comunitario. Reinventar las comunidades afectivas, romper con la estructura edípica y, por ello, vertical de las mismas, establecer un red de cuidados externa a las formas de parentesco tipificadas o pensar juntos en aquello que nos permite entendernos como comunidad, es ya un modo de hacer frente, o al menos de resistir, a la enorme fuerza absorbente del capitalismo. Se hace necesario, para ello, reavivar nuestras máquinas deseantes, que están a menudo bloqueadas, coptadas, enredadas en un nudo improductivo. Se hace necesario agilizar el humor, como diría Deleuze, reducir los códigos al absurdo, extraer la diferencia en la repetición en lugar de buscar la repetición en la diferencia, es decir, en lugar de vernos envueltos en la fidelidad edípica no deseada. Dejemos de buscar la familia que sustituya a nuestras familias fallidas, puesto que, de algún modo, han fallado como agentes de adaptación al orden imperante, y lancémonos a sentirnos y a componernos de otros modos, buscando las líneas de fuga del mundo en que vivimos. Celebremos nuestra inadaptación si es que ésta es alegre e intentemos hacerla habitable. Este hacer habitables ciertas ideas implica probar sin cesar la inagotabilidad del Inconsciente, haciéndolo acontecer allí donde ganamos un espacio o inauguramos un modo de vida, es decir, allí donde conquistamos un lugar desde el cual enunciar colectivamente, allí donde logramos comunidades afectivas más amplias que desbordan y amenazan los marcos ofrecidos por el Capital porque nos hacen concretamente más desapegados y, con ello, menos sobornables. Para llevarlo a cabo, tal vez necesitemos, si no abolir, transtornar la institución familiar, desajustarla de sus patrones, aflojar la triangulación edípica que la orienta. Como dirá Judith Butler, intentemos inventar otras relaciones de parentesco, no atravesadas por el modelo de la propiedad privada, reconocer esos amores que hasta ahora ni siquiera podían ser llorables, mostremos que Edipo no era la maquinación deseante de nuestro Inconsciente y así, que nuestro Inconsciente es creativo en lugar de ser el teatro de las identidades y de los meros juegos de dominación. En este intento, puede que necesitemos investirnos con una afectividad que esté más allá de lo humano, con una renovada religación. La función del capitalismo y, hasta cierto punto, la del psicoanálisis dentro del capitalismo, ha sido la de deslocalizar la economía política y la de extralocalizar la economía libidinal, condensando, atomizando los afectos, de lo social a la familia y de la familia al diván. La deslocalización de la economía política es correlativa a la desigualdad económica de las diferentes zonas del globo y dentro de cada una de ellas, ya que deslocalizar, en este sentido, es buscar mano de obra más barata, dividir a la clase trabajadora y difuminar el rostro del explotador. La extralocalización de la economía libidinal, por su parte, es correlativa de la sujeción al puesto de trabajo, de la inmersión del trabajo afectivo en la economía sumergida y

la pauta de los procesos de producción capitalista, en la gratuidad del instante de la operación soberana (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 138).





de la educación en el juego de la asunción del poder establecido y competitividad por los puestos que este mismo poder prediseña. Esta es la operación edípica. El sueño de superar al padre, se alimenta del sueño del salto de clase, sueño del que, en gran parte, se nutre el Capital.

El inconsciente psicológico generado como reverso de las leyes políticas imperantes, tal vez sea simbólico e incluso edípico. Sin embargo, el Inconsciente Ontológico que nos atraviesa no es simbólico, es decir, no está estructurado ni triangulado por la prohibición del incesto, por el miedo a la castración ni por la identificación-arribismo con el padre u otra figura cualquiera del poder constituido. Por no ser simbólico, por no estar condicionado por el marco político de referencia, el Inconsciente en sentido ontológico, no es descifrable, no significa nada. Es el límite posibilitante indemostrable que solo se manifiesta en el devenir de los modos de vida, en la subversión de los códigos vigentes y en la trasnvaloración. El Inconsciente Ontológico, además, no es capturable en el recuerdo puesto que el recuerdo está fabricado por la conciencia temerosa de salirse de los moldes aceptados por el contexto social que la crea. No desenterramos los contenidos del Inconsciente mediante el recuerdo puesto que el recuerdo ya es un relato de la conciencia, un relato generado siempre en los presentes. El Inconsciente se produce cuando experimentamos aquello que no pudimos vivir auténticamente por estar, de antemano, capturándolo en el relato (o en un álbum de fotos) y ajustándolo a los moldes de la comprensión o de la racionalidad impuesta. La vivencia del Inconsciente, por tanto, es la vivencia del instante eterno, la vivencia del momento infinitesimal, la vivencia de lo que no es suficientemente pequeño o suficientemente grande para ser capturado en el relato, en la representación. El Inconsciente se produce, así, en un tiempo otro, en el tiempo del Niño nietzscheano, en el tiempo trágico de la construcción y de la destrucción. Es este el modo en el que el deseo, maquinado por el Inconsciente, se opone al pensamiento de la representación. El Inconsciente es el límite ontológico y no el límite estructural-político que asfixiara todo proyecto social.

El individuo de la subjetividad, como veíamos, es un punto de corte, es decir, se constituye como caja de resonancia de las líneas que figuran en el entorno social. El sistema capitalista ha convertido al ser humano a la castrante pauta del tiempo cronológico ya que, como decía Heidegger, ha hecho de sus días una carrera sin fin. Esa carrera se somete a los ritmos afines a la rentabilidad mercantil quedando, incluso las fiestas, subsumidas en el mismo, tanto que ya no solo están fijadas por el orden social sino que han sido completamente desacralizadas. Cuando decimos que el capitalismo ha cosido los flujos descodificados en una axiomática, queremos decir que ha instalado unos conductos que tratan de contener toda producción, todo afecto y toda expresión o, en definitiva, todo deseo en la lógica mercantil que hace que todo devenga existencia, mercancía. Para ello, liga, como nunca, el deseo a la carencia, convirtiendo a la voluntad en voluntad de voluntad (usura en términos heideggerianos). La carencia, la representación y el fantasma confluyen en esta situación en la que la Ley del padre prohíbe, hace aspirar a una identificación y a una superación de sí mismo e invita a convertirse en un sujeto que objetiva todo a su paso, queriendo así desafiar los

límites de la Tierra. Es esto lo que nos condena a repetir la búsqueda del Falo, coartando nuestras capacidades para inventar otros modos de vida fuera de las competiciones impuestas por el poder establecido. Troquelar las subjetividades y parirlas trabajadas, adaptadas al orden capitalista vigente, es vital para un capitalismo que está en proceso de subsumir toda la realidad en su seno y de hacerla funcionar de acuerdo a su axiomática mercantilista. En el trabajo de las subjetividades se integra ya un trabajo de los afectos. La axiomática mercantilista dispone equivalencias y hace, con ello, que toda actividad, todo discurso e incluso toda innovación tengan un precio de compra o sean intercambiables, y para ello, homogeneizables, con respecto a valores estándares que puedan ser de nuevo, intercambiables en el mercado. Así lo expresa Negri: "*El* tiempo del capital, *o sea la capacidad de traducir cualquier secuencia de la vida en términos de cambio y de sobredeterminación con la urgencia y la necesidad de las operaciones de cuantificación económica y de dominio político; el* terror, *o sea la capacidad de aniquilación de todos aquellos que rechazan plegarse. (...) Todo se pone en funcionamiento para* controlar los tiempos singulares de la vida, para reducirlos a los tiempos capitalistas, bajo la amenaza de la anulación del ser"[1080]. El capitalismo inventa nuevos axiomas siempre que sea oportuno reconducir un flujo, es decir, diferir la consumación, poniendo a circular cuantos créditos, hipotecas o títulos abstractos sea necesario. El capitalismo vive de la conversión de todo en medio y de un desplazamiento infinito de la causa final, para lo cual conduce al deseo hacia un deseo del deseo, que configura una sed permanente. Liga el deseo a la carencia, haciéndonos necesitar siempre otro cuerpo, otras cosas, otras oportunidades, otra familia y, en el límite, otra vida, tal vez una vida fuera del capitalismo, en ámbitos que se le resisten. Este podría ser uno de los límites del capitalismo (la plusvalía de código del capitalismo): el deseo más allá de sus propios canales, el deseo más allá de la propia subjetividad, de la sujeción.

Producir Inconsciente es deconstruir el sujeto que somos, es hacer nómada a ese sujeto, es inventar nuevos puntos focales desde los que percibir. Para ello, se requiere invocar a las manadas que nos constituyen, al Inconsciente que nos atraviesa, para desde ahí componer otros cuerpos, otras comunidades afectivas y devenir en ellas, constituyendo lugares distintos de enunciación. Solo de esta menera podremos reapropiarnos de los medios de producción de la subjetividad. Reapropiarse de estos medios de producción de subjetividad tiene que servir para deshacer el sedentarismo de la subjetividad que, olvidando que es un punto de llegada construido, se había hipostasiado y, paradógicamente, al tiempo en que se fortificaba como sujeto fijo, se daba a sí mismo y al mundo como objeto. Como decía Heidegger, en ese mismo mediatizarlo todo, uno mismo queda reducido a eslabón de la cadena, ya que el alma no queda libre de las instrumentalizaciones del cuerpo. Cuando se instrumentaliza eso que llamamos cuerpo, el deseo queda obstaculizado y solo hay lugar para el goce masoquista que Lacan quiso ver en el Deleuze de *Presentación de Sacher-Masoch* (un goce del sujeto que obtiene un regusto en la propia prohibición, en la espera y en el castigo). Sin embargo, queremos aquí proponer un deseo que no

[1080] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect. op.cit.* pp. 39-40.



coincida necesaria y simplemente con el placer diferido ya que el placer se halla, de algún modo pautado por el poder instituido (por el capitalismo). Queremos proponer un deseo que se salga de las fronteras del organismo individual y que amenace la propia organización del mismo, así como los modelos sociales con los que éste carga, un deseo subversivo que no tenga por criterio el placer. Un deseo tal es el que puede conformar un agente colectivo de enunciación. Cuando hablamos de agente colectivo de enunciación no es para diferenciarlo de un sujeto individual de enunciación, o para preferirlo o para componerlo a partir de la suma de éstos. Es para expresar que no existen sujetos individuales de enunciación. El sujeto individual no se configura como condición de posibilidad del lenguaje ni de los enunciados. Es el lenguaje, en todo caso, el que condiciona el proceso de subjetivación que hace del individuo humano un sujeto. El lenguaje aparece siempre en el entre. Es preindividual. Como decía Heidegger: es el lenguaje el que hace al hombre, el que tiene al hombre, y no al contrario y cuando invertimos este señorío caemos en quimeras y reducimos el lenguaje a mero instrumento de comunicación. Es a partir de las multitudes que nos atraviesan que enunciamos. Según Deleuze, podemos encontrar el espacio en el que surja un agente colectivo de enunciación en una forma de intervención en el mundo que es la protesta social, entendida como movimiento pre-representativo que puede llegar a construir un discurso propio. El capitalismo opera, precisamente, como habría advertido Althusser en *Aparatos ideológicos del Estado*, haciendo pasar enunciados adecuados al poder dominante por enunciados de sujetos individuales. Sobre esto se constituye la quimera de la democracia burguesa. La máquina capitalista hace creer a los individuos que son origen y causa de los enunciados. La televisión funciona como medio interpretativo privilegiado en esta conversión. Pone en juego supuestos sujetos individuales hablantes pero monta a partir de una selección y de una normalización tan fuerte que prediseña los enunciados o lo que en ella se va a decir. Un ejemplo claro lo tenemos en las encuestas-estadísticas, dado que la televisión estaría poniendo en juego preguntas y suposiciones que no existían con anterioridad entre la población, de tal manera que las respuestas ya están cargadas, producidas, por el planteamiento de determinadas cuestiones[1081]. Frente a esta trampa del pensamiento de la representación aplicado a la praxis política, denuncia Negri: "*El concepto de* representación política *como función de mediación de las individualidades privadas constituye, en efecto, un obstáculo para la representación de una sociedad que no se haya definida por la presencia de individualidades sino por la actividad de la colectividad. La emancipación del* ciudadano como individuo *y la garantía constitucional de la libertad económica privada (que representa lo mismo)*

[1081] "*Sin embargo, no podemos olvidar que todo observador modifica siempre los objetos por él observados, ya que esas formas específicas de observación, que desde un oficio se legitiman, perturban la realidad aparente de los objetos, convirtiéndolos en in-estables y provocando la correspondiente reacción ante la agresividad que el orden de su eventual quietud acusa*" (R. Reyes: "Europa, Fin-de-Siglo: Registros de identidad" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 2, 2000.2/2. ISSN 1578-6730).

*constituyen una traba a la expresión de la relación consubstancial en lo sucesivo, entre sociedad y Estado, entre producción y determinación de lo político*"[1082].

Hemos estado comprendiendo el capitalismo como productor de subjetividades, como punto de subjetivación. Esta producción de subjetividades se hallaría ya en pleno desenvolvimiento infraestructural: el capitalismo vive de los afectos y los produce a su medida. Los afectos no solo se mercantilizan sino que son fabricados por el mercado. Hacerse un cuerpo sin órganos significa disolver, en cierta medida, nuestro cuerpo fabril, nuestro cuerpo trabajador, nuestro cuerpo sexual y sexuado, nuestro cuerpo vigilia y, en definitiva, nuestro cuerpo domesticado y/o filtrado por personajes míticos, en favor de otras composiciones que nos permitan devenir, convirtiéndonos en cuerpos experimentales, provisionales. Para Deleuze y, sobre todo para otros pensadores deleuzeanos y/o postestructuralistas, la técnica (drogas, hormonas, prótesis, telecomunicaciones, etc.) nos ofrece un marco privilegiado en el que experimentar con nuestro cuerpo. Nosotros guardamos, aún, cierta sospecha debido al imperialismo de la técnica al que parece someterse el pensamiento[1083], como vemos más adelante, en las referencias a la configuración de un pensar auténticamente ecologista (al final del apartado 6.2.8.). Y es que con la técnica nunca estamos seguros de estar experimentando a nuestro favor o de estar sometidos a la esclavitud del sistema económico en la que se fragua: nunca sabemos si estamos experimentando o si estamos siendo experimentados por un poder ajeno. Es probable, no obstante, que tengamos que correr esos riesgos para averiguar lo que nos hace más fuertes o lo que nos hace más débiles, ya que además, no podemos prescindir de los medios del poder establecido para desplazarnos y desplazarlos, no podemos partir de la nada o de una ilusoria materia o territorio puro, libre de hibridaciones con el poder. Se trata de revertir los efectos de las consignas, se trata también de impedir que sea el Estado constituido el único que detente los criterios de modos de existencia, de justicia, de paz, de convivencia, de amor y de afectividad, de lenguaje.

El Estado, como decíamos, señala una exterioridad que no coincide, necesariamente, con las fronteras políticas sino que se considera exterior al Estado todo aquello que no se integra, que no co-funciona en él. Eso que no se integra en el Estado es lo que habita las cárceles: gitanos, inmigrantes, drogadictos, seropositivos... Ellos forman parte de las manadas exteriores al Estado, de las manadas que repelen la forma-Estado. No es que no tengan o no se manejen en códigos sino que son códigos minoritarios. Decimos minoritarios respecto de cada Estado de referencia, ya que pueden, a su vez, tejer una red de solidaridad que esquiva esas fronteras, constituyendo, por lo tanto, comunidades más amplias. Como sabemos, hay un exterior del código pero no de todo código. Como diría Lévi-Strauss, el hombre bárbaro es, unicamente, el que cree en la barbarie. No existe comunidad humana sin códigos y reglamentaciones. Lo que hace el Estado es camuflar la lucha de clases e invisibilizar la articulación de las disidencias. Como formatea, de alguna manera, la subjetivación y el pensamiento de los individuos, el funcionamiento de la separación de poderes se expresará en la división del trabajo en la familia y en la armonía de las facultades en el sujeto, y la unidad en la economía del hogar y en la organicidad del cuerpo individual. Sin embargo, dentro de la inmanencia que deseamos mantener, defendemos aquella esfera que se ha dado en llamar "lo público", pero defender lo público es, como sabemos, reiniciar el lazo social-comunitario y no plegarnos a las instituciones ya configuradas. Defender lo público es crear y recrear ese espacio, haciendo de él un espacio vivo e incluyente (que no homogeneizante).

[1082] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas y General Intellect. op.cit.* p. 161.

[1083] Cfr. Según nos relata Mª C. López en *El arte como racionalidad liberadora. op.cit.* p. 17, Marcuse, del que Deleuze hereda cierta inspiración, criticó la racionalidad tecnológica no en sí misma sino en cuanto que obscurecedora de otras dimensiones humanas. El ser humano unidimensional alienado por el imperialismo de la tecnología estaría impedido para desear más allá de la seguridad y de la comodidad en la que se haya inserto. La tecnología habría devenido arma del capitalismo para dominar, no solo la naturaleza exterior sino también la interior (*Ibid.* p. 18) y la "*libertad acaba equiparándose con esta burda satisfacción que no es más que la propia necesidad de perpetuación del sistema que nos determina...*" (*Ibid.* p. 19). Esta racionalidad tecnológico-capitalista acaba de perfilar su dominio estructurando las propias pulsiones de los individuos.





El capitalismo no parece habernos conquistado con discursos o metarrelatos fuertes ya que, más bien, los cambia y los rehace sin una coherencia aparente y sin preocuparse demasiado por ella. El capitalismo parece habernos captado a nivel molecular, al nivel del deseo. Por eso necesitamos reforzar las tácticas allí donde hemos perdido la batalla, por eso hablamos de micropolíticas, de la necesidad de liberar al deseo de los circuitos cerrados de la axiomática capitalista, siempre desde la expectativa de que el Inconsciente, la energía disponible para la vida, lo revolucionario, acontezca. La servidumbre maquínica a la que somete el Capital, a diferencia de la sujeción, que funciona con elementos molares como la realidad yoica, consiste en el moldeado de componentes preindividuales, presubjetivos y preverbales de los que luego surge la subjetividad, haciendo funcionar los afectos, los deseos, las percepciones, las sensaciones en cierto sentido o dentro de ciertos circuitos. La familia aquí cumple un papel determinante. La servidumbre maquínica funciona inyectando al Inconsciente, funciona a partir de la seducción tal y como la había tratado Baudrillard. El capitalismo funciona con los mecanismos de la sujeción y de la seducción de la servidumbre maquínica pero es esta última la que le confiere su enorme eficacia, su poder imperceptible.

### 6.2.5. Concreciones de la ontología política en Antonio Negri

Negri ofrece las primeras concreciones políticas a partir de la ontología spinozista-deleuzeana, recogiendo de ésta las condiciones de inmanencia y de no-dialéctica, es decir, de antiteleologismo histórico-transcendente. El rechazo político de la dialéctica no pasa por el desconocimiento de la efectividad de la misma en el mundo humano. La dialéctica funciona pero no como imperativo natural sino como técnica política colonialista o neocolonialista, basada en la creación de alteridad y en la posterior subsunción-integración o anulación de la misma a modo de síntesis. La dialéctica es el juego del poder, como ya preveía Heidegger: "*La lucha entre aquellos que están en*

*el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas*"[1084]. La tecnología política denominada dialéctica se opondría a lo que Deleuze llamó devenir-minoría. Así, devenir-minoría es un programa antidialéctico. Hallamos, de este modo, en Negri, la formulación de una ontología política que considera, como primera tarea necesaria, reflejar la diferencia ontológica, ya que ésta nos permite salir del presentismo y del transcendentalismo óntico, liberando, consiguientemente, las capacidades socialmente creativas de los colectivos humanos, como condición indispensable para un pensar y un proceder revolucionario. Vemos, pues, que esta primera tarea es de tipo deconstructivo. Se trata, sin embargo de un deconstruccionismo no-nihilista, cuyo cometido es preparar las condiciones que posibiliten la construcción ético-política, es decir, las condiciones a partir de las cuales, retomar el punto cero, considerando todos los elementos inicialmente disponibles, para trazar otro rumbo, que sea viable. Hacer valer el poder constituyente no es otra cosa sino ésta: "Como dice Spinoza, si meramente cortamos la cabeza tiránica del cuerpo social, sólo nos quedara el cadáver deformado de la sociedad. Lo que tenemos que hacer es crear un nuevo cuerpo social y este un proyecto que va más allá de de rehusar. Nuestras líneas de fuga, nuestros éxodos deben ser constituyentes y deben crear una alternativa real"[1085]. Pero no olvidemos el cómo de este desvelamiento ontológico en el ámbito político. Siguiendo de nuevo a Deleuze, Negri busca la clave en la reapropiación de espacios desde los que enunciar, desde los que transtocar el sentido de las palabras, de las consignas, del lenguaje...

Negri da cuerpo a los agentes políticos que materializarían los roles ontológicos concebidos por Deleuze, de tal modo que hallaríamos en la multitud las líneas de fuga o potencias desterritorializadoras y en el Imperio (capitalismo actual) los aparatos de captura que tratan de bloquearlas o instrumentalizarlas[1086]. Estos aparatos de captura funcionan a menudo mediante el chantaje, es decir, taponando la liberación del pensamiento con la amenaza de la muerte como arma contra el deseo. Esta amenaza de muerte no consiste, principalmente, en medidas de coerción directas sino en la colocación de dispositivos de pánico que motivan la desconfianza ante cualquier "desorden", incluidos los desórdenes y mezclas impuestos por la propia lógica capitalista[1087]. Se trataría de cargar el comportamiento humano, individual y colectivo con el miedo a la muerte como principio rector. En este contexto toma sentido práctico la

[1084] Heidegger: *Conferencias y artículos*. *op.cit.* p. 66.

[1085] A. Negri y M. Hardt: *Imperio*. *op.cit.* p. 226.

[1086] Cfr. Para seguir comenzar una problematización de la relación Imperio-multitud ver R. Reyes: "Cosmopolitan Society and EuroMediterranean Progressive Policy" en en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 16, 2007.2/2. ISSN 1578-6730.

[1087] Cfr. Uno de los terrores diseminados más llamativos es el creado en torno a la visibilidad religiosa de la mano de obra que Occidente importa de territorios culturales diferentes. Ver B. Castellanos: "De la imposibilidad del laicismo" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 25, 2010.1/2. ISSN 1578-6730.





negativa de Spinoza a pensar en la muerte[1088], en el sentido de rechazo de la superstición reaccionaria. Otra manera de capturar el deseo es la imposición ideológica de la mediación, es decir, el taponamiento de toda línea de pensamiento que no pase por la representación[1089]. En política, esto se traduce en el rechazo ilustrado-iluminista a la interpretación spinozista de la multitud como productora ética inmediata de modos de vida. Esta concepción de Spinoza hacía que cualquier otra reflexión acerca de la libertad, fuera innecesaria: "*Es en la experiencia spinozista donde la filosofía conquista, reconquista y confirma el punto de vista de la libertad del pensamiento crítico. No un salto místico, una vez que el horizonte del ser necesario se ha revelado como inesencial, como límite negativo, sino dis-utopía, refundamentación en la ontología, totalidad del deseo reconstructivo. El objeto metafísico que buscamos está situado en una esfera de la posibilidad, como lugar esencial de ruptura de la necesidad, de destrucción de la totalidad en la que estamos insertos. Todo encantamiento es anti-spinoziano: es* "amor fati"*. El pensamiento crítico es spinoziano: es* "amor dei"*. El pensamiento crítico nace del desplazamiento del ser-mundo a la constitución ontológica del mundo; de la necesidad del mundo a la infinita posibilidad del "dios" que nosotros somos*"[1090]. Tanto el pensamiento como la praxis política quedan, en virtud del dispositivo de mediación, filtrados por los conceptos y, por tanto, por las perspectivas, y en tal medida, por los intereses, de un Poder ya constituido. Un ejemplo claro de esta mediación o de este transcendentalismo que constriñe y conjura lo revolucionario en el pensamiento, lo encontrábamos en Descartes en el momento en que sitúa a Dios (ordenador, legislador para las reglas del conocimiento y de la moral) como garante del pensamiento, pero también en Kant en la medida en que elimina cualquier tipo de inmediatez en

[1088] *Ibid.* pp. 97-98.

[1089] Cfr. Pensadores lacanianos como E. Laclau también reflexionan en torno al problema de la representación, pero lo hacen a partir de la asunción de la falta instalada en todo ente, en la realidad óntica. Esta falta es comprendida como la imposibilidad de lo ente para representar al Ser (J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, hegemonía, universalidad*. *op.cit.* p. 77). Nosotros hemos mantenido, más bien, con Deleuze y con su lectura de Spinoza que todo ente es todo lo que puede ser en cada momento, es una manifestación del Ser, de tal manera que lo ente no estaría trabajado por la carencia sino por la finitud, lo cual es diferente. Es esta cuestión una de las que resulta diferenciadora de Lacan y el postestructuralismo, por mucho que Laclau quiera hacer de Lacan un postestructuralista a costa de extraer de él una enunciación de la diferencia ontológica (*Ibid.* 80). Debido a esta forma de plasmar la diferencia ontológica en base a una falta estructural al modo lacaniano, estos planteamientos caerían, creemos, en el problema kantiano del infinito o en el problema del historicismo ya que por entender como contingente todo intento de completud social, advertiríamos cualquier proyecto político como transitorio, perdiendo, como decía Heidegger, la ilusión por lo absoluto. Aunque Laclau quiera ver en esta contingencia infinita la esperanza para la militancia (*Ibid.* p. 189), nosotros extreamos más bien, el empuje hacia el nihilismo político. Así situamos, en cierto nihilismo historicista, las palabras de Laclau cuando afirma: "*La plenitud de la sociedad es un objeto imposible que sucesivos contenidos contingentes tratan de personificar a través de desplazamientos catacréticos. Esto es exactamente lo que significa hegemonía*" (*Ibid.* p. 86). O, en la misma línea: "*La única sociedad democrática es aquella que muestra permanentemente la contingencia de sus propios cimientos o, en nuestros términos, que mantiene permanentemente abierta la brecha entre el momento ético y el orden normativo*" (*Ibid.* pp. 92-93).

[1090] A. Negri: *Fin de siglo*. *op.cit.* pp. 35-36.

la sensibilidad y, consiguientemente, en el pensamiento. Por otro lado, en la filosofía de Hegel encontraríamos el ejemplo más nítido de mediación política bajo la figura del Estado. Así, mientras el poder constituido se define negativamente, a partir de su reacción, de su no dejar pasar ciertos flujos, el poder constituyente trata de imponerse como resistencia positiva, como fuerza que trabaja en las condiciones de posibilidad para materializar virtualidades políticas. Su carácter es, por tanto, deseante, en el sentido deleuzeano[1091]. El concepto de democracia que hace justicia a las potencias de la multitud es el spinozista: "*... la democracia ha encontrado finalmente al sujeto adecuado: no democracia representativa, tampoco democracia directa, sino democracia absoluta, como quiere Spinoza, sobre la base de un sujeto que ha encontrado finalmente en su constitución lo absoluto de su expresión. Este sujeto productivo que no encuentra fuera de sí otras funciones que lo completen, así como no hay formas y tiempos que lo organicen desde el exterior. El concepto de democracia absoluta en sentido spinoziano, es éste. Su parentesco con el concepto de comunismo es* profundo"[1092]: "*El comunismo es la experimentación de la subjetividad más intensa, es la maximización de los procesos de singularización susceptibles de nacer a partir de nuestras matrices colectivas (...) ...reconstruir el trabajo (...) que no pretende cristalizar bajo la forma de la propiedad privada, que no considera los instrumentos de producción como fines en sí, sino únicamente como medios para la felicidad de la singularidad (...) que rechaza el dominio jerárquico y que plantea por ello el problema del poder (...) que rechaza todo compromiso, toda mediación entre la existencia y la productividad (...) como valorización y autoproducción de las singularidades...*"[1093]. Así, Negri sitúa al Inconsciente en la multitud, que define un espacio animado por la circulación de subjetividades y movimientos irreprimibles. La multitud embarcada, de una u otra manera, en tal empresa, deviene comunidad, deviene amor: "*En este contexto la ontología no es una ciencia abstracta. Implica el reconocimiento conceptual de la producción y reproducción del ser y, por lo tanto, el reconocimiento de que la realidad política está constituida por el movimiento del deseo y la realización práctica del trabajo como valor. La dimensión espacial de la ontología se demuestra hoy a través de los procesos concretos de globalización del deseo de las multitudes, o del carácter común de éste, de construir una comunidad humana*"[1094]. Negri quiere hacer notar cómo una ontología verdaderamente materialista e inmanentista se construye a base de evitar cualquier reducción de la humanidad a la individualidad o a la negación del deseo. En este sentido, apuesta por la liberación, como concepto cargado de positividad y creatividad, frente a la emancipación, concepto ilustrado que apunta más bien a la conquista del lado vantajoso dentro del panorama ya instituido: "*... podemos reconocer más claramente que nunca la diferencia que señalaba Marx entre* emancipación *y* liberación. *La emancipación implica la entrada de nuevas naciones ene la sociedad imperial del control, con sus nuevas jerarquías y segmentaciones; liberación, en cambioe, significa la destrucción de fronteras y las pautas de migración forzada, la*

[1091] A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 334.
[1092] A. Negri: *Fin de siglo. op.cit.* pp. 40-41.
[1093] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect.. op.cit.* p. 33-34.
[1094] A. Negri y M. Hardt: *Imperio*. Ed. Paidós. Barcelona, 2002. pp. 330-331.





*reapropiación del espacio y el poder de las multitudes de determinar la circulación y la mezcla globales de los individuos y de las poblaciones*"[1095].

La obra más reciente de Toni Negri se inicia con el comienzo del siglo XXI, más específicamente con su trabajo *Imperio*[1096]. Éste ha resultado ser el inicio de una gran polémica, polémica que se vive de modo aún más acuciante e intenso dentro de los movimientos anticapitalistas y en especial dentro de aquellos sectores que son marxistas o que algún día lo fueron. Por alguna razón, Negri es una figura filosófica sobre la que ha recaído una violencia poco usual en nuestros días, en los que los filósofos más que encarcelados, maltratados o agredidos, son ignorados, silenciados, ninguneados o ridiculizados bajo la etiqueta de "locos alejados de la realidad" o "locos" a secas. Con esa estigmatización basta o al menos así parece creerlo el poder. Merece el respeto de ser un buen filósofo y un militante contra el sistema que ha contribuido a la lucha de clases y que, de hecho, ha sufrido por ello la violencia de la justicia burguesa, la prisión y las injurias en una de sus intervenciones más irracionales[1097].

Al Negri de *Imperio* lo tratan algunos como si fuera un leninista, tal vez por su afirmación según la cual Lenin ha sido "el fenómeno más importante que produjo el siglo XX", tal vez por el uso que hace en varias ocasiones de la obra de Lenin, o por su proclamada admiración por la figura de Lenin, o tal vez por la dedicación que le brinda en obras como *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Sin embargo, no es leninista en cuanto que perfila, para nuestro tiempo, un modo de organización militante algo diferente, que recogerá las nuevas potencialidades del proletariado actual. Podemos ver en su obra una obra marxista, aunque quizás no destinada directamente

[1095] A. Negri: *Imperio. op.cit.* p. 331.
[1096] Vamos a tomar en cuenta, preferentemente, este período de la obra de Negri y, sobre todo *Imperio*, dado que entendemos que es en dicho período que asimila más contundentemente la ontología deleuzeana. Sus escritos anteriores son políticamente informados y sugerentes pero la fundamentación ontológica nos parece algo confusa y creemos que no se había librado de cierta tendecia humanista. Así, nos interesaremos por aquella zona de su obra que consideramos deleuzeana y que tiene alguna relevancia para el modo de comprender los conceptos de Inconsciente o de deseo.
[1097] Decimos esto refiriéndonos a las extrañas características del proceso judicial que vivió a partir de su detención por ser el supuesto asesino del demócrata cristiano Aldo Moro en 1977. Rápidamente, se confirmó su estancia en otra ciudad en el momento del asesinato, que corresponde a las Brigadas Rojas, y las pruebas que se habían publicitado resultaron ser inexistentes. Sin embargo fue retenido en prisión gracias a una variación de los cargos que fueron desde la acusación de autor intelectual del asesinato hasta propiciador de la violencia por sus escritos, en el momento en que se hace claro su desvinculación con la organización mencionada. En total permaneció unos seis años en prisión sin que nada fuera probado, algunos en arresto domiciliario y algún tiempo en libertad condicional hasta el año 2004, con un intermedio de exilio en Francia. Negri, militante entonces de Poder Obrero, es solo un caso dentro de las miles de detenciones que tuvieron lugar en la Italia de esos tiempos, en los que las movilizaciones obreras cobraron una vida muy intensa. Se hace necesario clarificar que el papel del PCI fue de total colaboración con las fuerzas represoras no solo para con el de Negri sino a lo largo del proceso. Podemos encontrar información sobre estos sucesos en un apéndice de la edición de Akal (Madrid, 2004) de *Los libros de la autonomía obrera*.

a la práctica, en cuanto que no receta el modo de organizar la lucha[1098]. También debemos decir que no era esto último su intención, dado que ese trabajo lo deja abierto a la experimentación dentro de la propia colectividad militante. Si continuamos con el intento de fijar una posición política en Negri, deberemos descartar también otras filiaciones y lo haremos a partir de sus propias palabras. No hallamos una voluntad socialdemócrata por cuanto critica constantemente el reformismo[1099] y se refiere a tales planteamientos acusándolos en los siguientes términos: "*Si el capitalismo sólo puede existir como reformismo, cuando el reformismo se ha demostrado imposible, entonces también el capitalismo lo es, y (...) situada en los años treinta y en los sesenta, la experiencia reformista del capital tiene una existencia tan entusiasta como efímera (...) El siglo XX es el reformismo imposible. Es decir, la imposibilidad de la única forma de capitalismo posible*"[1100]. Tampoco podemos decir que sea anarquista. En sus propias palabras: "Seríamos anarquistas si no habláramos (...) desde el punto de vista de una materialidad constituida en las tramas de la cooperación productiva, en otras palabras, desde la perspectiva de una humanidad que se construye productivamente, que se constituye a través del "nombre común" de la libertad"[1101];"*No hay nada de anárquico, lo repetimos, porque se trata esencialmente de una autonomía cualitativa capaz de comprender la complejidad social de los movimientos, de captarlos como proceso de convergencia subversiva centrada en la calidad de la vida y en la reconstrucción comunitaria de las finalidades de producción*"[1102]. Asimismo descarta el espontaneísmo izquierdista, dado que entiende que la lucha obrera tiene su potencial fundamental en el ámbito de la producción y la capacidad autoorganizativa del proletariado: "*La formación de la dirección política, su ejecución y su administración no deben permanecer ya separados, porque esta separación significa la represión de las nuevas cualidades específicas de la fuerza de trabajo colectiva*"[1103]; "*...pasar de la resistencia desordenada a la constitución de frentes de lucha determinados y de máquinas de lucha que, para ser eficaces, no deben perder nada de su riqueza, de su complejidad, de la polivalencia de los deseos que las guían*"[1104].

Por lo que deducimos de su obra y por la insistencia con que él mismo lo proclama, deberemos decir que Toni Negri es comunista. Lo que aún debemos perfilar es qué tipo de comunista. En este sentido, entendemos que la pluralidad de comunistas y las particularidades de cada uno de sus planteamientos obligan a que maticemos fundamentalmente a partir del criterio que engloba la línea que va desde el análisis concreto de la realidad presente hasta las propuestas para la articulación de la lucha.

[1098] Cfr. Ver S. Zizek: *Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century?* En *Rethinking Marxism*, Volume 13, Number 3/4 2001.

[1099] Para recorrer su crítica del reformismo como ilusión obsoleta ver el capítulo II de A. Negri: *Fin de siglo.*

[1100] A. Negri: *Fin de siglo. op.cit.* p. 51-52.

[1101] A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 319.

[1102] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect.. op.cit.* p. 51.

[1103] *Ibid.* p. 62.

[1104] *Ibid.* p. 79.





Esto parece ser lo que ha distinguido la tipología del comunismo defendido desde Babeuf hasta Marx, desde Lenin hasta Mao, desde Gramsci hasta Althusser o desde Marcuse hasta Žižek.

Reactualizando el concepto de Imperio que Maquiavelo usaba para interpretar Roma, Negri lo utiliza para definir el momento histórico en el que nos encontramos. Antes de nada, debemos aclarar que cuando Negri afirma que el momento de crisis y fin del viejo modelo imperialista se ha producido, para con ello marcar, y por tanto diferenciar, el comienzo del modelo imperial prefigurado en la constitución estadounidense, está muy lejos de pretender que, con ello, se habría impuesto la paz y la concordia entre territorios, y aún más lejos de entender que la lucha de clases ha terminado o que el sistema capitalista se ha ecualizado. Lo que pretende es trazar un mapa de la sociedad capitalista actual, con un poder que actúa bajo distintas estrategias y que se recalibra continuamente, operando una nueva forma de expansión para resolver la crisis que, en realidad, constantemente lo define. Este panorama implica la necesidad de rearticular la estrategia revolucionaria de acuerdo a los nuevos desafíos que nos impone un antiguo enemigo: el Capital. Así, afirma Negri: "Tenemos que poder reconocer dónde está -dentro de las redes transnacionales de la producción, los circuitos del mercado mundial y las estructuras globales del dominio capitalista- el potencial para la ruptura y el motor que nos impulse a un futuro que no esté meramente condenado a repetir los ciclos pasados del capitalismo"[1105]. Negri trae a Marx y va más allá de Marx: "*siguiendo el espíritu de su método y reuniendo las percepciones de Marx sobre el Estado y el mercado mundial, tratar de escribir una crítica revolucionaria del Imperio*"[1106] precisamente y gracias a la constatación de que una importante previsión marxista, finalmente se ha cumplido en el Imperio en todas sus dimensiones: la subsunción del trabajo real en el capital: "*Estas formas integradoras, totalizantes y totalitarias de la producción, transforman los viejos modos de esclavitud económica en sometimiento político y cultural, esforzándose en reducir a la impotencia cualquier resistencia a las pretendidas necesidades económicas*"[1107]. Este es el núcleo de toda su obra política. También va más allá de Lenin en este mismo sentido concreto al confirmarse en el paso al Imperio, el colapso en el que el imperialismo caería: "*mediante su reelaboración política del concepto de imperialismo, Lenin pudo anticipar, más que ningún otro marxista, el tránsito a una nueva fase del capital más allá del imperialismo e identificar el lugar (o, en realidad, el no-lugar) de la soberanía imperial emergente*"[1108] al reconocer que "*aunque el imperialismo y la fase monopolista fueran en realidad expresiones de la expansión global del capital, las prácticas imperialistas y las administraciones coloniales, a través de las cuales a menudo se concretaban tales prácticas, habían llegado a constituir obstáculos para un mayor desarrollo del capital*"[1109]. Por todo ello "*Sería*

[1105] A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 224.

[1106] *Ibid.* p. 222.

[1107] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect.. op.cit.* p. 28.

[1108] A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 218.

[1109] *Ibid.* p. 219.

*una exageración decir que, sobre la base de estas intuiciones, el análisis de Lenin acerca del imperialismo y su crisis conduce directamente a la teoría del Imperio. Con todo, es verdad que su punto de vista revolucionario reveló el meollo fundamental del desarrollo capitalista*"[1110].

Toni Negri afirma que la construcción de Europa y el eurocentrismo se forjó a partir de su proyecto colonial y de la resistencia de los pueblos colonizados, lo cual le permitía montarse una identidad dialéctica como sujeto, es decir, frente a su exterior, que sería considerado objeto de dominio. De esta manera, apenas iniciado el revolucionario capitalismo, mostraba su cara contrarrevolucionaria, instituyendo además un modo de producción esclavista en el exterior que alimentara su territorio interior, esclavismo que, por respeto a la memoria de las gentes de los territorios subordinados, porque constituía el origen de una gran parte de la producción total y porque fue una imposición de la expansión europea capitalista y no una fase histórica propia en la que esos pueblos se hubieran estancado, debemos reconocerlo como estrategia capitalista y no como vestigio o resto. De igual modo, el Estado-nación es una construcción de esa modernidad ligada al capitalismo, que demandaría un aparato que redujera todas las funciones sociales a una medida de valor y produjera una fantástica unidad de intereses interclasista. Así es como la trascendencia teológica medieval sería sustituida por una trascendencia económica y cuando decimos trascendencia decimos ideología. El concepto de nación junto con el proyecto imperialista contribuía a desplazar la crisis política atravesada por la lucha de clases. Según Negri, "*La segunda operación fundamental en la construcción del pueblo, facilitada por la primera, consistió en eclipsar las diferencias internas haciendo que un grupo, una clase o una raza hegemónica* representara *a la población en su conjunto. El grupo representativo es el agente activo que está detrás de la efectividad del concepto de nación*"[1111]. En la identidad entre pueblo y nación, acabada entre los siglos XVIII y XIX, consolidaba la victoria de la burguesía, con un mercado estable lanzado hacia nuevos lugares en los que invertir y "civilizar" a su imagen. Gracias al Estado-nación se encubría la lucha de clases (expresión máxima de lo cual, sería el relato fabulado sobre la Segunda Guerra Mundial, en la que las naciones mistificaban, en verdad, clases en conflicto). Esto no quiere decir que Negri desatienda el carácter liberador que en momentos históricos tomaron algunos de los que denomina "nacionalismos subalternos" en la medida en que luchaban por el derecho a salir del control de las potencias dominantes en un acto de autodeterminación. Pero incluso aquí advierte de la doblez del discurso nacional como herramienta por cuanto, en muchas ocasiones "*así como parecen progresistas en su función protectora contra la dominación externa, esos mismos muros pueden pasar fácilmente a desempeñar el papel inverso en relación interior que protegen*"[1112].

En el Nuevo Mundo se ideó, según Negri, una nueva forma de entender la soberanía, que conllevaría también una nueva estrategia para expandir el Capital. La

[1110] *Ibid.* p. 220.
[1111] *Ibid.* p. 105.
[1112] *Ibid.* p. 107





cualidad revolucionaria que presenta la burguesía norteamericana en su infancia es la constitución de un plano de inmanencia para el ejercicio del poder. Así, el poder se entendía como emanado productivamente de la dinámica social y con potencial constituyente. Se hace explícita la visión sofista del *nomos* como convención humana y no como determinación natural ni divina. Eso sí, la transcendencia volverá cada vez que se apuren las técnicas de control sobre los "excesos" constituyentes de la multitud. En este punto se rehabilita la concepción europea de soberanía, pero si bien la soberanía europea se lanzaba a la conquista de su exterior como objeto de su proyecto colonizador, la soberanía americana se proyectará al exterior con un programa de inclusión. Así, pasada la herencia del imperialismo europeo en capítulos de práctica colonialista, de esclavismo y relegación política de la mujer, reducida aproximadamente al estatuto de esclava., y eso sí, alcanzada la inmanencia tras un alisamiento del espacio a base de masacrar a los nativos, no entendidos semejantemente como esclavos ni como mujeres, sino simple y directamente como "elementos molestos de la naturaleza", la resolución expansiva del poder americano para la crisis amenazante de la lucha de clases, tomó características propias que impedirían hablar de imperialismo entendiendo imperialismo como colonialismo. Esta voluntad resolutiva se agrava con la Revolución Bolchevique del 17, dado que, como sabemos, suponía, no ya solo un nuevo orden para Rusia sino un potente virus, dispuesto a recorrer todas las partes del mundo. Los Estados Unidos se vistieron primero de antiimperialistas en el momento en que fueron más intensamente imperialistas: con la doctrina Monroe de 1823, asumiendo el papel de protección-dominación de las naciones ante el colonialismo europeo, y posteriormente ante el comunismo soviético. Según Negri "*la Guerra de Vietnam podría considerarse como el momento final de la tendencia imperialista y, por ende, un punto de transición hacia un nuevo régimen de la Constitución*"[1113]. Comienza una fase que ya perfilaba el "espíritu expansivo-inclusivo americano" de modo total, una fase que trataba de hacer efectiva esa vocación universalista bajo la que habían nacido, con tintes romanos. Negri denomina Imperio (en su obra anterior lo denomina "nuevo imperialismo") a esta nueva estrategia que va más allá de los Estados Unidos hasta conseguir la deslocalización pero en la que los Estados Unidos tienen una posición privilegiada, dado que se delega en ellos el papel de elaborar una ética universal y el de ejercer de policía moral internacional. Ese papel le viene, por supuesto, de su estatuto de gran metrópoli del Capital. El modo imperial aparece como formación jurídica, funcionando la ONU como cadena de paso: "toda la estructura conceptual de la *ONU se basa en el reconocimiento y la legitimación de la soberanía de los estados individuales y, por consiguiente, se ubica directamente dentro del antiguo esquema de derecho internacional definido por pactos y tratados. Por otro lado, sin embargo, este proceso de legitimación sólo es efectivo en la medida en que transfiere el derecho soberano a un centro* supranacional *real*"[1114]. Su vinculación con Roma se debe a la unión de categorías jurídicas con valores morales autoproclamados universales, de donde toma sentido

[1113] *Ibid.* p. 170.
[1114] *Ibid.* p. 22.

la "guerra justa" contra los incivilizados de fuera y contra los inadaptados de dentro. Algunas ONGs preparan el terreno para ello, perfilando el estado de excepción "desde atrás", orientando la producción simbólica del enemigo: allí donde hay que ayudar es porque se aloja el mal[1115]. El Imperio se presenta a sí mismo como "*concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas*"[1116], configurándose como justicia auto-legitimada, en la cual el poder económico y político del capitalismo se funden totalmente de cara al cese de los conflictos que acechan la superpotencia del mercado: "*la formación del Imperio es una respuesta al internacionalismo proletario*"[1117] Con un mercado globalizado, los Estados-nación tienden a ser meros "*instrumentos para marcar los flujos de mercancías, dinero y poblaciones que ponen en movimiento. Las corporaciones transnacionales distribuyen directamente la fuerza de trabajo sobre los distintos mercados, colocan recursos funcionalmente y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial*"[1118].

Por si aún hiciera falta, recordaremos que Negri, cuando afirma que el tiempo del imperialismo ha concluido no lo hace con intención apaciguadora sino para perfilar el nuevo marco en el que nos movemos, intentando mostrar nuevos obstáculos y también nuevos resquicios por los que el Capital se auto-niega, dejando de lado la nostalgia y las soluciones románticas que promueven un paso atrás. Para ilustrarlo mostraremos algunas citas: "*La política imperial de trabajo está concebida principalmente para bajar los costos laborales. Esto es, en efecto, algo semejante a un proceso de acumulación primitiva, un proceso de reproletarización. La regulación de la jornada laboral (...) ha sido abatida por completo. Con frecuencia las jornadas laborales duran doce, catorce o dieciséis horas, sin fines de semana ni vacaciones; hay trabajos para los hombres, las mujeres y también para los niños, para los ancianos y también para los discapacitados. ¡El Imperio tiene trabajo para todos! Cuanto más se desregula el régimen de explotación, tanto más trabajo hay. Ésta es la base sobre la que se crean las nuevas segmentaciones del trabajo. Están determinadas (en el lenguaje de los economistas) por los diferentes niveles de productividad, pero podemos resumir el cambio diciendo sencillamente que hay más trabajo y salarios más bajos*"[1119]; "*los países que aún mantengan las rigideces de las leyes laborales y se oponen a la flexibilización y la movilidad son castigados, atormentados y finalmente destruidos por los mecanismos monetarios globales*"[1120]; "*Las líneas geográficas y raciales de opresión y explotación que se trazaron durante la era del colonialismo y el imperialismo, en muchos sentidos, no se han debilitado sino que, por el contrario, han crecido exponencialmente. Aun reconociendo todo esto, insistimos en afirmar que la construcción del Imperio implica un avance en el sentido de desechar toda nostalgia por las estructuras de poder que lo*

[1115] Cfr. Ver A. Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* pp. 49-50 y 288-289.
[1116] *Ibid.* p. 27.
[1117] *Ibid.* p. 61
[1118] *Ibid.* p. 45.
[1119] *Ibid.* pp. 309-310.
[1120] *Ibid.* p. 310.





*precedieron y de repudiar toda estrategia política que implique retornar al antiguo ordenamiento, como tratar de resucitar al Estado-nación para protegerse contra el capital global. Sostenemos que el Imperio es mejor del mismo modo que Marx sostenía que el capitalismo era mejor que los modos de sociedad y los modos de producción anteriores a él*"[1121]. "*No obstante, insistimos en sostener que hoy esa posición localista -aunque admiramos y respetamos el espíritu de algunos de sus defensores- es falsa y además perjudicial. En primer luegar, es falsa porque plantea el problema de una manera incompleta. En muchas caracterizaciones, el problema se basa en una falsa dicotomía entre lo global y lo local, dando por asentado que lo global implica homogeneización e identidad indiferenciada, en tanto que lo local protege la heterogeneidad y la diferencia. Frecuentemente, en tales argumentos está implícita la idea de que las diferencias de lo local son, de algún modo, naturales, o, al menos, que tienen un origen que no se discute. Las diferencias locales son anteriores al escenario presente y deben protegerse y defenderse contra la intrusión de la globalización. Partiendo de tales supuestos, no es sorprendente que muchas defensas de lo local adopten la terminología de la ecología tradicional y hasta identifiquen este proyecto político "local" con la defensa de la naturaleza y de la biodiversidad. Esta visión puede corresponder fácilmente a un tipo de primordialismo que fija e idealiza las relaciones sociales y las identidades*"[1122].

Lo que se está imponiendo es una difuminación de las fronteras y un debilitamiento de la dicotomía interior-exterior, así como de los pares público-privado. El movimiento feminista ya había anunciado que "lo privado es política" y podemos ahora ahondar en ese fenómeno por diversas razones, entre ellas, encontramos: la progresiva privatización de los espacios públicos, ejemplo de lo cual es el propio paisaje urbano, con sus barrios privados, que permiten que en un mundo globalizado, las diversas poblaciones, sin embargo, no se encuentren, aún siendo vecinas; el abandono del carácter político de los espacios todavía públicos, en los cuales ya no nos encontramos en la mirada del otro, ni hallamos puntos de acuerdos y contrastes, sino un espacio destinado al espectáculo, en el cual solo existe lo que se muestra y lo que se muestra cae dentro del monopolio de los medios de comunicación principales. Además, el espectáculo vehiculiza los deseos a través del miedo. Podemos hablar entonces de políticas del miedo, frente a las cuales Negri propondrá políticas del amor. Es así como el ejercicio del poder, al igual que el capital, tiende a deslocalizarse, de tal manera que parece más difícil situarlo. Sin embargo, ocurre que el poder deslocalizado encuentra resistencias también por todos lados y esas resistencias no sirven solo para crear espacios de contrapoder sino también para ensayar. Incluso la represión sufrida es útil porque la contraofensiva del poder nos ayuda a identificar, en cada caso, su lugar. El concepto "políticas del amor" está referido a una tradición clásica que, como hemos visto en el capítulo dedicado a este asunto, aparece con especial intensidad en Grecia, a partir de la importancia que su filosofía atribuye a la amistad (o amor no necesariamente atravesado por lo sexual),

[1121] *Ibid.* p. 56.
[1122] *Ibid.* p. 57.

como virtud ética primordial y como condición de posibilidad de la política. Este concepto se trabaja en Grecia a partir de una fuerte vinculación con la figura del ciudadano, que es esencialmente con-los-demás-ciudadanos, y que manifiesta así un respeto hacia la comunidad y un deseo hacia lo corporeización de lo común. La amistad era además la clave en la producción de filosofía y por esa razón el tema de la amistad será mantenido a lo largo de su historia[1123]. La política de la amistad o del amor conlleva un punto de partida de unión, en tanto que las políticas del miedo tratan de funcionar a partir de la disgregación de las fuerzas sociales. Negri lo expresaría así: "*La pulsión humana más fuerte es el amor materialista: el amor por la comunidad, que es un amor previo al amor sentimental*"[1124].

Cuando decimos que el modelo de expansión imperial es inclusivo nos referimos a que, en principio, no crea alteridades sino que, al menos aparentemente, puede digerirlo todo y convertirlo en una nueva oportunidad de mercadeo. Esto no significa que no segregue, sino que segrega integrando. Así, Estados Unidos divulga el sueño americano y acoge todo tipo de culturas. Es un centro multicultural, en el que las diferencias folklóricas son celebradas y las políticas disueltas con los "proyectos de integración". También eso es tendencial en España y lo comprobamos por ejemplo en el ámbito educativo. Según la política educativa los inmigrantes no pueden ser separados temporalmente para realizar cursos puente, en los que reduzcan posibles lagunas o consigan una verdadera inmersión lingüística, porque eso, dicen, sería crear guettos, sería segregarlos. Además entrarán al curso de enseñanza obligatoria que les toque por edad porque si no también sería segregarlos. De esto modo, lo que ocurre día tras día, es que estos alumnos fracasan, se sienten frustrados en un entorno dificultoso en el que no cuentan con recursos ni adaptaciones. El hecho es que en nombre de la integración y de la igualdad de oportunidades, se les ofrecen oportunidades tan estrechamente creadas por y para el occidental, que forzosamente son imposibles de aprovechar. La integración sirve finalmente para la auto-justificación de nuestras instituciones y del racismo cultural, que se ve legitimado para afirmar que esas otras culturas son inferiores puesto que sus individuos fracasan aunque se les rodee de oportunidades. En definitiva, estamos ante una integración que segrega y ante una inclusión diferencial, que excluye. El juego está normativizado con reglas occidentales, de manera que el inmigrante juegue siempre en campo ajeno.

[1123] Podemos encontrar los tratamientos más bellos de este afecto racional en Platón: *Lisias* y *El banquete*; en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, libro VIII; y en Spinoza: *Ética*. Cap. XII. En Spinoza aparece el Deseo como impulso a la existencia y a la acción y, en el transcurso deviene Amor. Negri, siguiendo esta línea, y al igual que Gilles Deleuze, habla del Deseo como impulso a la producción y, en especial, a la producción creativa de lo nuevo. Por eso también en ambos se da la insistencia en la necesidad de liberar al deseo de sus codificaciones y encapsulamientos capitalistas, que lo convierten en una compulsión meramente repetitiva de consumo y cosificación. Así, se proponen conceptuar el Deseo, el Amor, como políticamente constituyente. En el Deseo hay un hálito revolucionario, en cuanto que constituye la promesa de lo nuevo, la disolución de ciertas relaciones y la formación de nuevas composiciones, y así también en su devenir Amor, que conlleva la valoración de lo comunitario y la deconstrucción de lo meramente individual.

[1124] Entrevista a Toni Negri. La vanguardia/Rebelión. 26-XI-2004.





Pasamos así de las sociedades disciplinarias al régimen de control, caracterizado por ser esencialmente biopolítico: no disciplina al sujeto desde fuera sino que lo modela desde dentro. Se trata de la máxima expresión de la alienación. Este tipo de sociedad demanda un desarrollo especial de las técnicas afectivas. Aquí estamos de lleno en lo que Marx denominó "subsunción real del trabajo bajo el capital"[1125]. Se abre entonces un nuevo escenario en el que el poder capitalista se expande a lo largo de todas las diferencias (culturales, sexuales, religiosas, tradicionales, etc.), envolviéndolas, manteniéndolas como tales, pero poniéndolas a trabajar a su servicio. De esta manera, como prefiguraba Foucault, lo que había formado parte de la superestructura, aquello que sobrevolaba, que planeaba sobre la producción, conteniéndola en límites adecuados, se hunde en la infraestructura, es decir, empieza a trabajar desde el interior, fundiendo producción y reproducción. Es indudable que el capitalismo fabrica afectos, y no los presenta como algo exterior, como envoltorio, sino como pura mercancía. Para ello, necesita un proletariado capaz de fabricarlos y aquí está el punto fuerte y el punto débil del sistema. El Capital necesita obreros capaces de dinamismo, de libre movimiento, de nomadismo, de creatividad, de multifuncionalidad, de versatilidad, en definitiva, necesita obreros capaces de producir y de organizar el trabajo de punto a punto del proceso, e incluso de reinventarlo, de diversificarlo, de afectarlo... Ocurre que un proletariado así libera progresivamente su potencial, de modo cada vez más intenso y palpable, mostrándose el capital como parasitario a todos los niveles, ya que no se podrá arrogar más el papel innovador, emprendedor, ya no es más el sujeto de la iniciativa, ya apenas controla el proceso productivo. Solo aparece como un vampiro expropiador. La propiedad privada de los medios de producción se ha quedado obsoleta: "La propiedad privada, a pesar de sus poderes jurídicos, no puede evitar convertirse en un concepto cada vez más abstracto y trascendental y,por consiguiente, cada vez más desconectada de la realidad"[1126]. Hoy sí que el modo de producción ha superado verdaderamente a las relaciones de producción. Y siempre los nuevos y más intensos modos de explotación, traen nuevos y más intensas posibilidades de liberación y de revolución: "Nosotros (...) luchamos porque el deseo no tiene límite y (puesto que el deseo de existir y el deseo de producir son una misma cosa) porque la vida puede gozarse y reproducirse continua, libre y equitativamente"[1127].

Toni Negri recoge tal cual el concepto marxista de proletariado. Este concepto es un concepto difícil de cambiar debido a que su pertenencia a las categorías económicas, supone un elevadísimo nivel de objetividad. Mientras "proletario" sea todo aquel al que se le extraiga plusvalía, configurará una clase socio-económica de ninguna manera disuelta. También es cierto que Marx le da a esta categoría económica un tono político, en la medida en que al menos potencialmente podría exigir la reapropiación de los medios de producción, convirtiéndose así en sujeto activo

[1125] Podemos rastrear esto ampliamente en el capítulo IV del libro I del capital, capítulo que permaneció inédito mucho tiempo y que supone una base fundamental para el desarrollo de la obra de Toni Negri.

[1126] Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 280.

[1127] *Ibid.* p.319.

del cambio social. Negri comparte de pleno todo esto y lo único que hace es remarcar una reconfiguración, no en cuanto a la posición de clase, ni a su papel político dentro de las relaciones y lucha de clases, sino en cuanto al modo de producción, entendiendo que esto tiene importantes consecuencias en cuanto a la capacidad de auto-subjetivación y, con ello, de concienciación de su creciente autosuficiencia, que haría tomar imagen de la propiedad privada como recurso obsoleto de acuerdo a los actuales modos de producción: "Precisamente cuando aparenta haber desaparecido el escenario mundial, el proletariado se está convirtiendo en la figura universal de la fuerza laboral. Esta declaración en realidad no es tan paradógica como parece. Lo que ha desaparecido es la posición hegemónica de la clase obrera industrial, que por supuesto no ha desaparecido y ni siquiera ha disminuido en números: sólo ha perdido su posición hegemónica y se ha desplazado geográficamente. Sin embargo, el concepto "proletariado" no se refiere únicamente a la clase obrera industrial, sino que abarca a todos aquellos que están subordinados al gobierno del capital, que son explotados por él y que producen para él. Desde esta perspectiva, a medida que el capital globaliza cada vez más sus relaciones de producción, todas las formas de trabajo tienden a entrar en esta categoría. En cada sociedad y en el mundo entero, el proletariado es la figura cada vez más general del trabajo social"[1128]. Así, los mecanismos fordistas y tayloristas quedan desfasados, y podemos decir, más que nunca que los sujetos capaces de enfrentar y vencer al Imperio vendrán del ámbito de la producción, "*el lugar donde el proletariado reconoce su propio valor de uso, su propia autonomía, y donde basa sus esperanzas de liberación*"[1129].

Según Negri, incluso la fábrica es tratada ahora como un servicio, difuminándose la frontera entre trabajo manual e intelectual. Además las relaciones de explotación salen de la fábrica para cubrir todo el terreno social, desde las relaciones afectivas hasta los espacios de ocio. En parte esto respondería a la economía informacional que ha sido fuertemente introducida. Además, se produce en comunicación constante con el mercado, forzándose así un continuo intercambio de conocimientos y de comunicación. A esta nueva caracterización del modo de producción la llama Negri "trabajo inmaterial" puesto que los bienes que produce no son durables ni físicos y el valor que produce no se puede medir en tiempo. Se trata de una forma de hablar del trabajo socializado al que se refería Marx: "*Cuando la fuerza productiva del medio de trabajo ha alcanzado el nivel del proceso automático, la premisa es subordinación de las fuerzas materiales a la inteligencia social, mientras que el trabajo inmediato del individuo deja de existir, o mejor, se transforma en trabajo social*"[1130]. La informática, a partir del ordenador que parece imponerse como una herramienta universal por la cual pasa todo, modifica en gran medida las relaciones laborales, y al mismo tiempo que la producción se deslocaliza, se centraliza más fuertemente que nunca debido a las posibilidades que otorga el lugar remoto: "*Las nuevas tecnologías de la comunicación, que habían prometido una nueva democracia y una nueva igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no sólo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos*"[1131].

[1128] *Ibid.* p. 239.
[1129] *Ibid.* p. 198.
[1130] K. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.* Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971. p. 207.



Según la propia definición de Negri, el nuevo obrero, el obrero social "*no es sólo productor de valor y plusvalía, es también productor de cooperación social de trabajo. Esta función, propia del patrono (y, hablando más ampliamente, de las instancias, diversas y múltiples, del mando sobre la fuerza de trabajo a lo largo de siglos de construcción y desarrollo del capitalismo), ahora es del obrero (...) Teóricos incapaces se asombran al reconocer estos fenómenos y con una miopía increíble creen leer en ellos fenómenos de aburguesamiento del proletariado, cuando —lo repetimos— el proceso es absolutamente diferente, opuesto: es la reapropiación de la función de mando sobre la cooperación por el proletariado*"[1132]. El obrero social tiene ya en su mano tocar el control de la ciencia y misión suya es bajarla al nivel infraestructural, sacándola de las redes de la ideología. Así, lo que el capital expropia al obrero social es fundamentalmente su capacidad para organizarse y comunicar.

Otro concepto clave en Negri es el de "multitud". Este concepto no es un invento suyo sino que lo recoge de la política spinozista[1133]. Para Spinoza, filósofo materialista de la democracia absoluta, como lo denominan muchos, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste sin homogeneizar en el panorama público de la comunidad, que actúa colectivamente, sin converger en un Uno hacia un movimiento centrípeto. Según Spinoza la sociedad política no reposa sobre un pacto al estilo rousseauniano, sino sobre la firmeza continuada del deseo de comprometerse. A Hobbes, en cambio, le horroriza el término multitud porque percibe en ella el máximo peligro para el "supremo imperio". Entre el concepto de multitud y proletariado no hay relaciones de suplantación. Con multitud habla Negri de toda clase oprimida a lo largo de la historia en los distintos sistemas de producción definidos por la expropiación de trabajo, tanto a nivel actual como potencial: en el sentido de expropiación del valor añadido a los productos y del valor potencialmente creativo para constituir nuevas relaciones de producción y de comunidad[1134]. Además, el concepto de multitud se diferencia del de proletariado debido a su multidimensionalidad también subjetiva, dado que Negri lo aplica ahora a la clase proletaria pero no solo en tanto clase proletaria sino queriendo incluir diferentes aspectos en torno a la conformación de sus cuerpos y mentes, incluyendo lo más positivo y también lo más negativo, como el disciplinamiento de los mismos puestos a funcionar en circuitos de trabajo prediseñados o controlados por dispositivos ideológicos, debido a lo cual, en todo caso, el poder deterritorializador de la multitud es la fuerza produc-

[1131] Negri y M. Hardt: *Imperio. op.cit.* p. 278.
[1132] A. Negri: *Fin de siglo. op.cit.* p. 66.
[1133] Ver B. Spinoza: *Tratado teológico-político* y *Tratado político, op.cit.* Como artículos más divulgativos podemos ver N. Israel: "Tiempo y política en la obra de Spinoza" en la revista digital *Compléments de Multitudes* 2.
[1134] A. Negri y M Hardt: *Imperio. op.cit.* pp. 72-74.

tiva que sostiene al Imperio y, al mismo tiempo, la fuerza que hace necesaria y llama a su destrucción. También quiere hacer referencia a algo que está más allá de su relación de oposición frente a la clase burguesa. El proletariado, económica y relacionalmente, define a la clase burguesa y se define por ella, pero fuera de esta dialéctica negativa, presenta también una esfera propiamente positiva: una capacidad constituyente (y no solo ni principalmente constituida), para construir nuevos valores, para articular nuevas formas de sociabilidad, para producir otras subjetividades e incluso para redefinir la vida a nivel existencial: "*Únicamente una de las dos partes es todavía capaz de mostrarse innovadora; tan sólo el poder proletario puede ser un poder constituyente (...)... el poder constituyente es susceptible de actuar en términos ontológicos*"[1135]. Con el término multitud, Negri quiere ir más allá de la dialéctica hegeliana. Debemos aclarar aquí que la crítica general a la dialéctica por parte del postestructuralismo, no debe entenderse como un enfrentamiento a Marx, entendido más bien al modo de Althusser, ni siquiera a su uso de la dialéctica, sino como un intento de sacar a Marx de la tradición dialéctica perfilada en la filosofía alemana fundamentalmente de Kant a Hegel, ya que es entendida como una dialéctica propia y explicativa del espíritu colonial y, en general, como teleología siempre justificativa de cualquier acontecimiento de la historia. Debemos tener en cuanta que la filosofía hegeliana es una filosofía del sistema hegemónico de su contemporaneidad, en la cual, hasta el suceso más sangriento, injusto o atroz ocurrido dentro del marco del poder estatal queda justificado en base a un futuro del Espíritu Absoluto, de total fusión entre conocimiento y realidad, de absoluta autoconciencia, a partir de la cual miraremos atrás y entenderemos el sentido y necesidad de tales acciones. Ya sabemos que en Hegel, el Estado es el más alto producto de la dialéctica natural, y se arroga y así debe ser, una voluntad universalizadora. Prusia encarnaría el Espíritu Absoluto.

Además Negri incluye en el concepto de multitud a aquellos productores no asalariados, que fabrican un valor, en principio no medible, y no puesto a circular de forma directa o legal en el mercado (trabajo doméstico, economías sumergidas, "parados activos", etc.), incluyendo así todas las labores de reproducción[1136], así como el trabajo afectivo, relacionado con la producción de cuerpos, con las relaciones y atención social, etc., así como el consumo en la medida en la que produzca o potencialmente muestre un reverso productor (por ejemplo, consumir libros o películas incluye virtualmente una fuerza de trabajo disponible para obrar[1137]).

[1135] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect.. op.cit.* p. 113.

[1136] Cfr. Ver, en este sentido las pp. 285-290, en las cuales, a través de esta inclusión en el concepto de proletariado, dibuja tres reclamaciones fundamentales: ciudadanía global, es decir, papeles para todos de acuerdo a la realidad económica; salario social e ingreso garantizado para todos; y derecho a la reapropiación de los medios de producción por parte del proletariado. Ver también el artículo de Judith Butler: "El marxismo y lo meramente cultural", en el que afirma que vivir el género femenino es un modo de vivir la clase social.

[1137] En este sentido ver cómo se comenta esta idea de Godard en G. Deleuze: *Pourparlers. op.cit.* Chapitre II: "Cinémas", especialmente la primera parte: "Trois questions sur *six fois deux* (Godard)" (*Conversaciones. op.cit.* Cap. II: "Cine").





Negri entiende que, dado que vivimos una etapa distinta del capitalismo, tal como hemos expuesto en los apartados anteriores, los términos de la resistencia deben, así mismo, variar con los tiempos a favor de la eficacia capaz de hacer frente a un capitalismo mucho más omnipresente, más infiltrado en todas las esferas y capas de la vida, inyectado con más fuerza en nuestros deseos, en nuestras energías para orientar la acción, pero también más viejo, más obsoleto, más como viviendo la resaca de sus logros y victorias. En unos tiempos en los que la toma de conciencia por parte del proletariado parece haber decrecido, en la que su auto-reconocimiento como clase y como fuerza liberadora no hace presencia en la subjetividad inmediata, ocurre, sin embargo, que objetivamente este proletariado actual es más potente que nunca y que, faltándole aún el momento claro de la subjetivación, en su constante hacer, en el ejercicio de la producción, muestra sin mediaciones su autosuficiencia y el carácter meramente vampírico del capitalismo.

El proyecto socialista que inspiró a la URSS y las tareas del Partido Comunista modelado por Lenin respondían, entre otras cosas y muy fuertemente, a lo que constituía una exigencia de aquellos tiempos: la industrialización. Esta tarea no era tanto una apuesta esencialmente socialista, sino más bien un proyecto propio del capitalismo y de la energía proveniente del mundo liberal. En cada territorio y durante muchos años, el primer mundo y el segundo mundo, como si fueran hijos del mismo padre, hicieron efectiva la industrialización y utilizaron vías de actuación bien semejantes: fortalecimiento del Estado como marco espacial, espíritu de trabajo como marco de los procesos de subjetivación, cadena de producción como marco científico-técnico de fabricación, y así, un programa tylorista generalizado. La cuestión es saber si a nivel significativo el socialismo real supo ir más allá de la revolución burguesa en el ámbito de la producción[1138]. Una cosa es que tuviera lugar una distribución más igualitaria de los bienes y servicios y otra cosa es que se superara la metafísica de la mercancía (el devenir todo en mercancía). Un proyecto comunista debe contemplar como uno de sus horizontes principales la transformación de la producción y de la relación del trabajador con su trabajo: la fábrica debe convertirse, no en un mal menor, sino en un lugar de creatividad, de realización, de conocimiento, de festejo del espíritu humano. No creemos que ese proyecto haya gozado todavía de una realización efectiva. Negri es crítico con el período soviético que se va consumando en la época stalinista. La razón es que entiende que en él se está vehiculizando o instrumentalizando el ímpetu y deseos revolucionarios de los trabajadores soviéticos, así como sus ansias de liberación, de conjurar el sistema capitalista, al servicio de un proyecto nacional de modernización tylorista. Esto no niega la heterogeneidad entre el mundo socialista del este y el mundo capitalista en ese momento histórico polarizado ni un importante grado en el cumplimiento del proyecto de Igualdad. Lo que sí se verifica es cierto encapsulamiento en el proyecto desarrollista de la modernidad en lugar de inventar y trazar caminos propios y creativos que fueran mucho más allá de la imperante ideología del trabajo en la labor de crecimiento y superación de las necesidades. Así mismo, Negri

[1138] Cfr. Ver al respecto: J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.* p. 46.

acusa en la figura de Stalin (como proyecto político) un elevado grado de entusiasmo deslumbrado por el modelo americano. Lo cual, en todo caso, no está lejos de las propias exposiciones discursivas del propio Stalin:

> *"No se trata del estilo literario. Me refiero al estilo en el trabajo, a lo específico y peculiar que hay en la labor práctica del leninismo y que crea el tipo especial del militante leninista. El leninismo es una escuela teórica y práctica, que moldea un tipo especial de dirigente del Partido y del Estado, que crea un estilo especial de trabajo, el estilo leninista.*
>
> *¿Cuáles son los rasgas característicos de este estilo? Cuáles son sus particularidades?*
>
> *Estas particularidades son dos:*
>
> *a) el ímpetu revolucionario ruso y*
>
> *b) el sentido práctico norteamericano.*
>
> *El estilo leninista es la combinación de estas dos particularidades en la labor del Partido y del Estado.*
>
> *El ímpetu revolucionario ruso es el antídoto contra la inercia, contra la rutina, contra el conservadurismo, contra el estancamiento mental, contra la sumisión servil a las tradiciones seculares. El ímpetu revolucionario ruso es la fuerza vivificadora que despierta el pensamiento, que impulsa, que rompe el pasado, que brinda una perspectiva. Sin este ímpetu, no es posible ningún movimiento progresivo.*
>
> *Pero el ímpetu revolucionario ruso puede muy bien degenerar en vacuo manilovismo «revolucionario», si no se une al sentido práctico norteamericano en el trabajo. (...)*
>
> *El sentido práctico norteamericano es, por el contrario, un antídoto contra el manilovismo «revolucionario» y contra las fantasías del arbitrismo. El sentido práctico norteamericano es una fuerza indomable, que no conoce ni admite barreras, que destruye con su tenacidad práctica toda clase de obstáculos y que siempre lleva a término lo empezado, por mínimo que sea; es una fuerza sin la cual no puede concebirse una labor constructiva seria. (...)*
>
> *Sólo esta unión nos da el tipo acabado del militante leninista y el estilo del leninismo en el trabajo"*[1139].

Respecto al stalinismo, Negri también percibe otro elemento propiamente modernista. Nos referimos al nacionalismo: "*De acuerdo con Stalin, las naciones son inmediatamente revolucionarias, y revolución significa modernización: el nacionalismo es una etapa ineludible del desarrollo. Sin embargo, en la traducción de Stalin, mientras el nacionalismo se hace socialismo, el socialismo se vuelve ruso, y a Iván el Terrible se lo entierra junto a la tumbade Lenin. La Internacional Comunista se transformó en una reunión de la "quinta columna" de los intereses nacionales rusos*"[1140].

Sin embargo, el tiempo de la industrialización como finalidad central en la agenda mundial ha concluido. El obrero masa ha ido declinando y es el obrero social del que

[1139] Stalin: *Fundamentos del leninismo*. Cap. IX: "El estilo en el trabajo". www.eroj.org/biblio/stalin/fundleni/fundleni.htm

[1140] A. Negri y M. Hardt: *Imperio*. *op.cit* p. 112.





Marx habla en el capítulo IV del libro I (inédito) de *El Capital*, el que se sitúa ahora en primera plana y sobre el que reposa la potencia revolucionaria. En esta situación, la militancia es importantísima, ya que "*a medida que la figura del pueblo se disuelve, es el militante quien mejor expresa la vida de la multitud: el agente de la producción biopolítica y la resistencia contra el Imperio*". Pero se tratará de una militancia cuyas acciones no se deduzcan de un plan ideal, ni sus finalidades sean representativas sino constituyentes. Se prioriza, por tanto, la inmersión crítica, la constructividad y la creatividad propias de un saber moverse con el movimiento, con el bagaje de la experiencia revolucionaria pasada pero traducida a una nueva situación. La militancia tiene una misión esencial para redefinir al sujeto como común y potente, para hacerlo pasar de la singularidad a la historia[1141]. El paso de la centralidad del obrero masa a la del obrero social no implica un desbaratamiento de los esquemas de lucha, sino que éstos se renuevan y reactivan "*allí donde organizaciones capaces de innovación vivan con la clase y con la sociedad*"[1142]. La militancia, además, parece la única respuesta plausible a la actual explotación capitalista, que se centra en expropiar la capacidad comunicativa, organizativa y de cooperación social. Se convierte en una necesidad a la hora de liberar estas capacidades de la estrecha vehiculización a la que el capital las somete. La militancia, además, refleja al mismo tiempo las microconflictualidades, es decir, la pluralidad de planos de contradicción que vive nuestra sociedad, y el macroconflicto, el que hace de marco, el antagonismo dual que focaliza el punto central: la lucha de clases[1143]: "*Así, la oposición antagonista se forma en el nivel macroscópico: oposición molar, por o contra la explotación, contra o por la socialización, la igualdad y la libertad*"[1144]. De este modo, Negri recupera la advertencia deleuzeana sobre la necesidad de hacer pasar las revoluciones moleculares al plano de lo molar. Debemos recordar que lo que pudiera parecer caótico de los planteamientos en torno a la lucha contra el capital y el Imperio, no es sino reconocimiento de una pluralidad de acontecimientos que se entrelazan en torno a un antagonismo crucial: "*la complejidad del proceso no niega la relativa linealidad (...) del recorrido de la microconflictualidad a las grandes oposiciones molares y antagónicas de la lucha de clases*"[1145]. Y por ello: "*...es el problema de hoy_, la construcción de formas adecuadas de organización de masa y de vanguardia, para conducir a la vez la lucha por el poder y la gestión de la producción*"[1146]. En la misma línea, apunta más adelante: "*La autovaloración viene después de la autoorganización y no antes. Cualquier concepción espontaneísta de los procesos valorativos queda así eliminada: el sujeto se presenta autorreconociéndose, autoorganizándose(...) Organizar la militancia es desarrollar los contenidos y la tensión constructiva de la conciencia. No hay conciencia fuera de la militancia, fuera de la organización*"[1147]. Lo que no debe-

[1141] A. Negri: *Fin de siglo*. *op.cit*. p. 139.

[1142] *Ibid*. p. 74.

[1143] *Ibid*. pp. 126-128.

[1144] *Ibid*. pp. 134.

[1145] *Ibid*. pp. 137.

[1146] *Ibid*. pp. 139.

[1147] *Ibid*. pp. 149.

mos olvidar es que una organización tal debe presentarse como poder constituyente y no como poder ya constituido. Esto conlleva, incluso, una forma determinada y revolucionaria de entender el derecho, refundándolo como dinámico, procedimental y siempre abierto. Lo que toca aprender es hacer la revolución, una revolución que no acabe abortada presa de la inercia y del estatismo. Y este planteamiento no puede ser tachado de izquierdista, entendemos aquí.

Negri se pregunta sobre las condiciones de la construcción de un proyecto leninista para los nuevos tiempos, sobre el espacio para la configuración del partido. Primeramente entiende que no se puede ya mover en espacios limitados al territorio de los Estados-nación sino que su proyecto tiene que saltar por encima de éstos[1148] si quiere tener continuidad, dado que el enfrentamiento se produce en el marco del Imperio, que además hace imposible la supervivencia a largo plazo de Estados-nación que pretendan configurarse por fuera de sus leyes. Necesitamos ya otro recorrido llamado a la guerra civil contra el Imperio capitalista. La configuración del partido, además, demanda ahora un tiempo de la oportunidad que no llegará como simple fenómeno del puro determinismo mecánico sino de cierta voluntad de poder: "*Si queremos hablar de partido otra vez, en la tercera Revolución industrial, es obvio que tan sólo podemos hacerlo en términos de poder constituyente*"[1149]. Este tiempo de la oportunidad viene demarcado, sobre todo, por el punto en el que la fuerza del trabajo del obrero social consiga una energía más alta que la de la explotación capitalista[1150].

Negri critica el principio representativo del pensamiento político burgués en la misma línea en la que Deleuze declara que no hay sujetos individuales de enunciación. Negri se concentra en las nuevas modalidades de la producción para asegurar que si la riqueza se crea colectivamente no tiene sentido hablar de representación política en términos de democracia formal ya que ésta considera las voluntades de individuos entendidos como aislados: "*Los dogmas de la democracia constitucional no son más que medios autoritarios de* abstracción *del poder de las masas, de aplastamiento de la igualdad de los ciudadanos, de* separación *del ciudadano y del productor, y de monopolio de la potencia productiva. (...) No existe más que una única respuesta a este interrogante: unir el ejercicio de la* empresarialidad colectiva *y el de la* representación política. *Nos encontramos entonces en el ámbito del* poder constituyente. *La* democracia comunista *nace como unificación de la representación y*

[1148] Negri entiende que la actividad constituyente que está teniendo lugar en Venezuela y Bolivia podría lograr este tipo de proyección. Ver Ver la entreviesta de Pablo Stefanoni a Negri en Diario Clarin, Buenos Aires: Mano a mano con Toni Negri: "En América Latina se está acabando la dependencia de EE.UU." www.caosenlared.net; y la realizada por Verónica Gago: Reportaje a Toni Negri. Paradigmas y cambios. www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2110

[1149] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect.. op.cit.* p. 115.

[1150] Para seguir este asunto de modo mucho más extenso, claro y organizado ver A. Negri: "¿Qué hacer hoy con el "Qué hacer"? Es decir: el cuerpo del General Intellect" en la revista Posse de mayo de 2003 y ya expuesto por Negri en 2001 en la conferencia sobre Lenin organizada por Slavoj Zizek en Essen (Alemania). www.usuarios.lycos.es/pete_baumann/quehacer.htm.





*de la empresarialidad*"[1151]; "*...el verdadero fundamento de la teoría tradicional de la representación no es tanto la mediación "necesaria" de lo social, sino por el contrario la separación "arbitraria" de lo político de lo social (...) ...nuestra crítica no se opone tanto a la delegación (...) sino que , por el contrario, plantea la cuestión de las condiciones ontológicas de la representación*"[1152].

Como hemos visto, Negri aplica el esquema ontológico político de Deleuze al análisis más concreto de la realidad actual. Frente a la estrategia dialéctica se situará también en la defensa de un modelo de liberación no tan basado en la petición de reconocimiento por parte del Estado de referencia sino en el aprovechamiento de la invisibilidad para actuar más sorpresivamente, manteniendo la diferencia como tal, es decir, no subsumida en los moldes dominantes. Judith Butler profundiza críticamente en esta cuestión, advirtiendo que la lucha identitaria, por ejemplo, en el ámbito de la liberación de las orientaciones o de las especificaciones sexuales, resulta, a veces, necesaria para hacer habitable la vida de esos sujetos anómalos. No siempre podemos prescindir del reconocimiento estatal de la diferencia si queremos disfrutar de determinados derechos o si, sin ir más lejos, queremos vivir y mostrarnos como somos. Sin embargo, también advierte que, a menudo, este reconocimiento se convierte en una trampa a partir de la cual se produce una normalización de los individuos en juego, haciéndoles creer que sus necesidades, deseos o demandas eran las necesidades, deseos y demandas de la mayoría previamente reconocida. Por ejemplo, la ley que habilita el matrimonio entre gays o lesbianas otorga un derecho que es el de tomar una estrategia económica y vital determinada, de la que ya gozaban las parejas heterosexuales. Sin embargo, tal vez el movimiento LGTB tuvo un potencial que amenazaba esta institución social que es el matrimonio, poniendo en cuestión la individualización de los cuidados y los privilegios de los que gozan unas comunidades afectivas sobre otras que no se ajustan a los patrones del derecho vigente. El reconocimiento de unos siempre perpetúa la marginalidad de otros. El reconocimiento estatal, como el propio Estado, opera siempre generando, como señalaba Deleuze, una interioridad y una exterioridad. El reconocimiento, además, significa también una sujeción. En esta misma línea se debate también en los foros feministas acerca del reconocimiento y visibilización de la mujer. Son muchas las que creen que, en determinado número de aspectos, los períodos históricos más "obscuratistas" invisibilizaban de tal modo a la mujer, que ésta podía disfrutar de una mayor libertad, mientras que los tiempos del reconocimiento de la mujer la habrían acabado sometiendo a encasillamientos y moldes estéticos, conductuales, etc. más rígidos que nunca. Con todo ello, queremos hacer notar que además de las políticas dialécticas e identitarias del reconocimiento, existen políticas de liberación que aprovechan el carácter a-identitario, inacabado y prerostrificado, es decir, de simulacro, en el que ciertas colectividades viven, para poner en cuestión las propias identidades sancionadas, y las estructuras e instituciones en las que se consolidan. Una política tal sería una política verdaderamente constitu-

[1151] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect. op.cit.* p. 162.

[1152] *Ibid.* pp. 111-112.

yente puesto que tendería a elaborar su propio discurso y a construir otros derechos, derechos diferenciales, en lugar de extender los ya existentes, capturando en ellos subjetividades que podrían haber sido alternativas: "*Toda marginalidad, apostando por sí misma, es pues portadora de potencial de las necesidades y de los deseos de la inmensa mayoría. (...) Quizá fue el movimiento de las mujeres, con su extraordinaria potencia de desarrollo, el que a partir de 1968 hizo avanzar más la nueva síntesis del concepto de producción y de liberación social*"[1153]. En este sentido práctico podemos hablar de crítica de la representación en el ámbito político puesto que los derechos establecidos (que a menudo funcionan perversamente como obligaciones) también funcionan como puntos de subjetivación y el deseo de reconocimiento exige pasar por el aro de las representaciones dominantes capturándonos, en ocasiones, en personajes míticos. Se hace necesaria una "*...redefinición de los "Derechos del Hombre" que garantice y estimule las construcciones comunitarias (...) renovación de los mecanismos constitucionales y de su capacidad de registrar los conflictos y los cambios sociales*"[1154].

Negri reconoce la paradoja en la que se mueve el capitalismo actual. Por un lado, debe fomentar la comunidad en la medida en que los individuos son más productivos y felices en ella, pero, por otros lado, esta comunidad tiende a la capacidad de autogestión, generando para sí una autonomía que pone en cuestión, por inútil y parasitario, el papel del capitalista. Por eso el capitalismo necesita oponer al deseo maquinado por el Inconsciente que posibilita la comunidad, el miedo; necesita, como recogía Deleuze de Spinoza, afectarnos de tristeza, disminuyendo así nuestra capacidad de obrar, nuestra capacidad constituyente. Al capitalismo como poder constituido se enfrentaría lo que Negri denomina, heredando también a Spinoza, "multitud", es decir, todo el corte social susceptible de alzarse como poder constituyente. Así, la fuerza del Inconsciente se encuentra en la multitud, que deviene comunidad cada vez que se consagra a la empresa de producir singularidad, cada vez que trata de reapropiarse de los medios de producción en general y de los medios de producción de la subjetividad en particular. Moviéndose en la multitud, el deseo va de lo preindividual a lo supraindividual, saltando así transversalmente a los individuos discretos. Para Negri es muy importante rescatar una ontología que no reduzca el Ser a los individuos y que de cuenta de las condiciones de posibilidad en las que éstos se producen. En esta medida, la problemática del Inconsciente como Pensar sin sujeto vuelve a colocarse en primer orden. La cuestión del Inconsciente se torna urgente en el contexto actual del capitalismo, ese capitalismo cuyo análisis motiva la obra de Negri y que es el capitalismo que está subsumiendo totalmente la vida. Con Bataille habíamos visto cómo el tiempo de trabajo correspondía al ámbito de la conciencia y de la razón y cómo el tiempo exterior al trabajo, el tiempo de la fiesta celebraba el eterno juego de vida y muerte propio del Inconsciente. Necesitamos ahora cuestionar qué es lo que ocurre, entonces, cuando la producción se come la vida, cuando el tiempo de trabajo queda diseminado y fundido con el tiempo de la fiesta, con el tiempo de la vida, aun cuando

[1153] A. Negri y F. Guattari: *Las verdades nómadas* y *General Intellect. op.cit.* p. 35.
[1154] *Ibid.* p. 65.





no nos damos cuenta de ello. Resultará que el trabajo estará salpicado de altas dosis de inconsciencia, para empezar, como decíamos, de inconsciencia del carácter de la propia actividad. Una productividad animada por el Inconsciente será una productividad distinta, potencialmente más explotable pero también, potencialmente más alegre. Para Negri es fundamental hacer de esta productividad una fuente de autovaloración. Para ello, resulta oportuno debilitar el dualismo, propio de la dialéctica y, con ello, propio del Estado y del sujeto autoconsciente, entre interior y exterior, entre espacio público y espacio privado, entre centro de trabajo y lugar de ocio, entre el lugar de la lucha de clases y el lugar de la religación. Ya no hay distinción entre lo político y lo social, de tal modo que se imponen las políticas del amor como proyectos constituyentes que resistan el miedo y la tristeza con las que el poder instituido quiere afectarnos; que repropongan nuestros afectos, nuestros deseos, nuestros placeres, etc. de cara a reformular qué es el amor, la amistad y el vínculo comunitario fuera de los esquemas de la posesividad, es decir, fuera de los esquemas de la propiedad privada; que nos hagan saber de la productividad de nuestras capacidades afectivas y de la riqueza que revierten al mundo; que se hagan cargo de la potente capacidad de la micropolítica, tanto de la configurada en nuestro favor, por nosotros, como de la configurada en nuestra contra, para detener la productividad de nuestro deseo subversivo y para separarnos de nuestras potencias; que den cuenta del General Intellect, que es ese Pensar sin sujeto que nosotros hemos llamado Inconsciente y que anima la multitud; que proponga una militancia alegre como espacio vital en el que vertir esa productividad que deseamos que no nos sea expropiada por el Capital; y, en definitiva, que recuperen el deseo griego del Ser, el impulso filosófico que se hace posible solo en la comunidad a partir del *eros* o de la *philia*.

### 6.2.6. Deleuze, Braidotti y la diferencia sexual en un mundo que deviene-mujer

La ontología política de Deleuze ha resultado ser productiva tanto en lo académico como en los movimientos sociales. Hemos repasado, brevemente, la deriva que tuvo en Negri, en el que, en cierto modo, esa ontología política se aplicaba al análisis de la realidad actual. No obstante, deseamos circunscribirnos, con la mayor concentración posible, en las derivas deleuzeanas más emparentadas con la crítica del psicoanálisis en los términos en los que más nos hemos interesado, a saber: recuperación filosófica de un Inconsciente Ontológico, como límite posibilitante del pensar, a partir de la crítica a la captura edípica del mismo; recuperación vitalista de un deseo maquinado por dicho Inconsciente, de un deseo no mediado por la carencia de la castración edípica y vivido como perseverancia en el ser, entendiendo que perseverar en el ser es, al mismo tiempo, producirlo inmanentemente. Podemos, aún, ensayar, a partir de estos mimbres, un nuevo impulso de carácter deleuzeano sobre los movimientos sociales. Nos parece que el análisis deleuzeano puede ser especialmente productivo en el ámbito de la crítica al familiarismo y, en esa medida, podría contribuir a una nueva reinvención del feminismo y del movimiento LGTB. Con ello, no queremos desatender el hecho

de que la filosofía postestructuralista en general y la deleuzeana en particular, se ha nutrido, a su vez, de algunos planteamientos feministas centrados en la difuminación de las líneas de demarcación entre lo público y lo privado, lo personal y lo político, la economía política y la economía libidinal, la familia y el Estado, la producción y la reproducción, etc. La filosofía feminista y la filosofía deleuzeana confluyen en una hora del mundo en la que las condiciones sociales y económicas parecen haberse feminizado. La cuestión consiste en observar el devenir-mujer de la era postfordista, extrayendo así la capacidad interna al discurso feminista para explicar la realidad actual general y para explicar, de hecho, también al hombre de hoy.

Hemos repetido, en muchas ocasiones y de muchos modos, que el deseo es productivo. Tal vez se acerque el momento de explorar, pues, las relaciones entre el deseo, la afectividad y la producción, comprobando cómo la productividad del ser humano actual ha devenido molecular. El deseo es productivo pero, además, la producción fabrica deseo, reporta numerosas modalidades en las que el deseo pueda subjetivarse. Las condiciones de trabajo integran, crecientemente, relaciones afectivas muy diversas pero, además, el trabajo está encomendado como nunca a la creación de afectos. Así, la dimensión del deseo y de los afectos que lo vehiculizan en un sentido o en otro, ha poblado la esfera de la producción social, de tal modo que, incluso desde la lógica capitalista de la explotación, nos vemos inducidos a generar material inconsciente o, mejor dicho, a producir dispositivos de captura del Inconsciente. En el pasado, la esfera laboral se veía adscrita al ámbito de la conciencia. Así todavía la concibe, como hemos visto, Bataille. La productividad habría sido una función del sujeto consciente que transforma su entorno natural voluntariamente y con vistas a una rentabilidad para su nivel o calidad de vida. Se habría dado, así, una especie de ligazón entre producción, conciencia y necesidad, hasta tal punto que el trabajo habría sido entendido como la acción planificada por un conjunto de individuos humanos que, tomando conciencia de la necesidad o del sistema de necesidades, se disponen a ponerle remedio, conquistando así, siempre en la mediación del trabajo, la libertad. El hombre fue considerado libre en cuanto que trabajador. De esta manera, la esclavitud a la que la fábrica, la oficina o el campo lo sometía quedaba resarcida. Aún en Marx, si el trabajo era odiado y evitado, en lo posible, por la mayor parte de las personas no era por algún carácter esencial, por alguna particularidad propia del mismo, sino, más bien, por la perversión de las condiciones y, en última instancia, de la propia naturaleza del trabajo a la que la explotación del hombre por el hombre lo habría conducido. Concretamente, el trabajo habría quedado extrañado en la medida en que el trabajador, alienado, expropiado del conocimiento, perdía la conciencia de su propia actividad, perdía de vista el carácter general del proceso productivo, así como sus fines. Solo en esa medida, el humano no se hacía libre desde su inmersión laboral. En cualquier caso, el auténtico proceso laboral iría parejo de un proceso de concienciación y el trabajo sería, humanamente, libertad, máxima expresión de la voluntad. Las funciones reproductivas, por su lado, se habrían visto vinculadas a las fuerzas inconscientes. Las tareas reproductivas caían fuera de la dignidad del estatuto de trabajo: no sería la conciencia de la necesidad la que las motivara sino la astucia biológica infra o supraindividual, que se abriría paso a través de los distintos modos de deseo que estarían transitando a la mujer. Hoy la reproducción humana está tan tecnologizada y la crianza y la educación tan asistida, tan médicamente informada, que se nos hace difícil ver como la mera inconsciencia la impulsa hacia su oportuno desarrollo. Asimismo, la industria ha devenido tan espectacular y tan terciarizada que es imposible imaginar su funcionamiento sin el imprescindible impulso inconsciente. Hoy más que nunca, el sistema de trabajo necesita inflamar ese sentimiento que se venía denominando vocación. Ahora para trabajar hace falta tener vocación, es decir, más allá de la obtención de un salario y de la posibilidad de reproducir la vida, el operario debe ocupar su puesto movido por el más puro deseo. El trabajador se ha convertido en padre de un pequeño dominio, el que fuera, y desde la cúpula de ese dominio hará circular afectos y valores. El trabajo ha quedado edipizado y si es verdad que la familia funciona como una microfábrica, también es verdad que el lugar de trabajo ha devenido familia, la familia que funciona gracias a que la familia "natural" resulta ser, siempre, convenientemente fallida. El puesto de trabajo nos da la oportunidad de conquistar el reconocimiento que el padre no nos brindó.





Es desde esta problemática desde la que queremos mostrar la urgencia de un feminismo-deleuzeano que dé cuenta no ya de la cuestión de la mujer sino de la líneas de liberación que podemos avistar dentro de un mundo social que ha devenido femenino y, tal vez, rica y precariamente femenino al mismo tiempo. Privilegiamos, además, al cominezo, el asunto de la metafísica del trabajo, dado que en los tiempos de la subsunción real de la vida en el Capital, toda actividad deviene oportunidad mercantil al tiempo que el sistema sobrevive gracias al no reconocimiento del carácter productivo de algunas actividades vinculadas tradicionalmente a la vida de las mujeres. También deseamos comenzar por la cuestión del trabajo en la medida en que la subjetividad ha resultado desvelarse producto del mismo y dado que, a la vez, es el puesto de trabajo, real o aspirado, uno de los dispositivos fundamentales de subjetivación. Como sugeríamos antes, asistimos a cierta narcistización de la profesión y los humanos del presente tendemos a buscar en ella un resorte de rostrificación. Así, la lucha por el puesto de trabajo se ha convertido en la lucha por la identidad. Creemos que nunca antes se había mistificado tanto la profesión, que nunca antes el puesto de trabajo había sido tan privilegiado como dispositivo de sujeción y de subjetivación. La profesión ha logrado constituirse en espejo del alma y ha devenido, por ello, fuente fundamental de orgullos y frustraciones. Además, durante mucho tiempo, la lucha feminista pretendió que la verdadera liberación de la mujer se encontraba en la entrada masiva de ésta al mercado laboral oficial. Parecía como si obtener un puesto de trabajo remunerado fuera la condición necesaria y suficiente para empoderar a la mujer y convertirla, entonces, en sujeto autodeterminado y libre de las cargas familiaristas. Pero, ¿qué ocurre hoy, en una sociedad en la que, como observábamos, el mercado laboral se ha feminizado y edipizado al mismo tiempo?

Comencemos tomando el concepto de trabajo e intentando esclarecerlo a nivel ontológico. La ontología, como sabemos, trata de diferenciar los entes, las cosas que

se dan a la presencia, que existen, del Ser, que las atraviesa y las posibilita, sin ser agotado por ellas. A nivel político, desde la ontología política, esto implica escapar del presentismo y saber lo comunitario no solo bajo la configuración que recibe ahora sino desde todas sus virtualidades. La ontología también diferencia, por tanto, entre lo virtual y actual, lo efectivo y así, entre el orden o sentido, que son producidos, construidos, pasajeros, y el desorden, sinsentido, caos, que sería lo Real, la fuente de todos esos órdenes, lo que permite su producción pero amenaza su permanencia. El sentido es algo humano, es una representación, que permite capturar algo así como ciertos procesos o energías y convertirlos en disponibilidades, en objetos cualificables y cuantificables, en existencias, en útiles... En lo político el sentido aparece principalmente con el Estado. El Estado se constituye entonces como un transformador de energía o un canalizador de energía que la dirige hacia determinadas finalidades. Así se dirigió muy habitualmente la energía sexual hacia la familia, de tal manera que no solo el sexo quedaba capturado en la familia sino que también el parentesco y las alianzas quedaban capturadas en la sexualidad. También muy habitualmente dirigió la violencia hacia el ejército o hacia el autocastigo, que llamamos habitualmente responsabilidad, etc.

En este marco podemos situar el trabajo como una captura y disposición de algo más básico y previo que podríamos denominar simplemente "actividad". La actividad no tiene porque tener un sentido o una finalidad prevista. Podemos verla como juego, como procesos de creación y destrucción, como tendencia recreativa, etc. En cualquier caso, como decía Bataille, lo que nos empuja a la actividad no es tanto la necesidad sino precisamente y primeramente la sobreabundancia. La vida parece generar un exceso de energía que nos desborda, que nos empuja a la actividad y la actividad siempre genera, a su vez, algo más. La actividad conlleva producción. Algo nuevo aparece con ella: un objeto, una relación, un afecto, una idea... Donde hay vida, hay actividad y donde hay actividad se reproduce la vida: se multiplica, se diversifica...

Convertir la libre circulación de actividades, los procesos productivos, en trabajo, implica, en primer lugar, orientar esa actividad hacia finalidades previstas, rentabilizarla y, para ello, seleccionarla en base a una mayor efectividad[1155]. Esto incluirá la necesidad de mediar estas actividades a través del conocimiento consciente, de la instrucción y de la disciplina. De este modo convertir la actividad en trabajo implicaría cualificar dicha actividad, establecer con claridad especialidades y diferencias. En segundo lugar, convertir la actividad en trabajo significará establecer baremos de cuantificación que permitieran valorar con una medida homogénea la labor realizada. Por eso, la tradición filosófica, define habitualmente el trabajo como actividad productiva humana libre, consciente y voluntaria. Sin embargo, capturar la actividad humana y convertirla en un objeto cualificable y cuantificable no ha sido, teóricamente, algo del todo factible. Del mismo modo, este intento de racionalizar la actividad humana no ha impedido que aquello que hemos asumido como trabajo resulte a menudo inconsciente, involuntario e irreconocible, o sea, alienado. Y esto no solo se debe a las condiciones capitalistas sino también a la propia resistencia del potencial productivo humano a ser objetivizado, medible, instrumentalizado y controlado. Y es que la explotación no es solo un desajuste de salarios, sino que, de por sí, la conversión de la actividad al trabajo es ya la explotación de la actividad. Si además no se reconoce el carácter explotado de una actividad, es decir, si no se la reconoce como trabajo, la explotación se duplica. Dado que la supuesta esencia del trabajo (libre, consciente y voluntario) no se cumple nunca; dado que tal concepto de trabajo es un concepto metafísico, llegamos a la conclusión de que el concepto de trabajo funciona como representación, como etiqueta que permite discriminar actividades visibilizando o invisibilizando, valorizando o despreciando. Por debajo de lo que conocemos como trabajo explotado, se encuentran las actividades productivas que ni siquiera son reconocidas como trabajo. Es aquí donde la filosofía feminista muestra lo que ninguna otra filosofia había mostrado o lo que ningún otro discurso había logrado expresar tan vívidamente. Lo que tal vez no sabían las primeras feministas es hasta dónde llegaba el potencial de su análisis. La filosofía feminista denunciaba la hiperexplotación de la mujer, analizando las condiciones económicas en las que ésta producía: condiciones de economía sumergida. Lo que no acababa de anunciarse es que la necesidad que tiene el capital de elevar progresivamente la tasa de explotación iba a favorecer la feminización general de las condiciones de producción; que el capital no podría contentarse ya con el disimulo de la explotación que sufre el trabajador asalariado, sino que tendría, cada vez más, que disimular el carácter productivo de la mayor parte de las actividades de las que se nutre y con las que sobrevive.

Una de las estrategias discursivas más conocidas para la legitimación o disimulo de esta hiperexplotación fue el establecimiento del dualismo metafísico producción-reproducción, que antes mencionábamos. Este par está, a su vez, montado sobre otro, el par naturaleza-cultura. La producción se vinculó a la construcción cultural, a la transformación y dominación de la naturaleza por el hombre, y la reproducción parecía relacionarse más con lo biológico o, en el mejor de los casos, con una deuda inexcusable para con la sociedad. Las actividades señaladas como reproductivas se entendían como culturalmente inertes. Serían actividades que, en sentido estricto, no producen nada nuevo, no crean valor, no son propiamente humanas sino actividades que el humano realiza en cuanto que animal. Y así, tendríamos, jerárquicamente, por un lado lo productivo e innovador y por otro lado lo reproductivo biológico y por tanto, totalmente descualificado e inconsciente. Entre lo primero y lo segundo, habría una serie en degradación y así, las actividades más cercanas a lo que pudiera considerarse biológico, podrían considerarse trabajo, pero estarían al borde. El trabajo agrícola, por ejemplo, sería más cercano a lo reproductivo por ser considerado como menos libre, menos dependiente de la voluntad y de la capacidad del operario (Hegel)[1156] y así, menos valorizado.

[1155] M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 152.

[1156] F. Duque: *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Ed. Akal. Madrid, 1998. p. 486.

Un feminismo que honestamente quisiera construir conceptos que permitieran la dignificación de la mujer tuvo que esforzarse en deconstruir radicalmente el par metafísico producción-reproducción porque solo así, se podría visibilizar la explotación económica de la mujer y solo así, ésta, podría reafirmarse como ser productivo. En este terreno, el feminismo de la diferencia fue más fértil, ya que aún Simone de Beauvoir, tratando de liberar a la mujer negaba tales actividades como posibilitantes de un proyecto válido para la propia reafirmación social. El feminismo de la diferencia se encargó de estudiar, por ejemplo, la maternidad y la crianza de modo más complejo, analizando el atravesamiento simbólico, social y cultural de tales actividades, así como su carácter productivo.

Ya desde la filosofía de género más temprana, se refutaba el carácter instintivo e irracional de la maternidad a partir de la variación cultural. Si hacemos un poco de genealogía, como hace Donzelot en *La policía de las familias*[1157], podemos asistir al nacimiento de los discursos científicos que constituían el instinto o el amor maternal como algo espontáneo. Este nacimiento podemos situarlo en el siglo XVIII, con la industrialización y la inclusión de las capas obreras en el sistema de familia nuclear. Esta inclusión cumplía una función de control social o, mejor dicho de introyección del control social, y otra de rentabilización, transfiriéndose el mantenimiento y la educación de los niños desde el Estado y la beneficencia al supuesto ámbito privado a cargo de la madre. De este modo se refuerza ese otro par ya cuestionable por metafísico y estéril para el análisis de nuestro presente: el que diferencia ámbito público y privado, siendo el primero, el ámbito de la producción reconocida como trabajo (masculino) y el segundo, el ámbito de la reproducción y del consumo, no reconocido como trabajo sino más bien, incluso como ocio, como espacio para el amor, como remanso de amor, entendiendo el amor, claro, como algo personal. De ahí la importancia del lema feminista: "lo personal es político".

Al inculcarse la naturalidad del amor materno se disimulaba su carácter productivo y se excluían tales tareas de las retribuidas salarialmente. En el siglo XIX se elaboran discursos médicos que disciplinan las tareas maternas, responsabilizándolas de la infancia y así, de la grandeza de la nación. Victoria Sao percibe esta paradoja en la que se infravalora este trabajo entendido como meramente reproductivo y natural, pero en el cual se insertan expectativas altísimas[1158].

En lugar de contribuir al desprecio de las actividades maternales, Luce Irigaray, trató, a lo largo de su obra, de resignificarlas positivamente, situando en ellas la producción simbólica. Sería dentro o gracias a las actividades maternales, por las que se inscribe el lenguaje y otros códigos, es decir, la vida social en general. Reproponer la maternidad sería, entonces la oportunidad para apropiarnos (o luchar por la apropiación) de los medios de producción de los modos sociales de vida. Luce Irigaray habría visto en el trabajo afectivo de la maternidad uno de los dispositivos principales de la producción de la subjetividad. Kristeva encuentra en la maternidad el momento en que la naturaleza deviene cultura o se presenta ya como cultura: en ella se sitúa el paso del sinsentido, del caos de lo prelingüístico, al sentido, a la inmersión en le lenguaje, a la elaboración de lo humano, de lo social. Así, no podemos hablar de reproducción sino que estamos precisamente en la génesis de la producción, la producción de las condiciones de posibilidad para toda otra producción: estamos en la construcción de la subjetividad[1159]. Por esto mismo dice Silvia Vegetti que en las tareas maternales prima la dimensión creativa y comunicativa[1160].

Otra de las actividades expulsadas del concepto de trabajo, fue la tarea sexual. La operación viene a ser la misma: un proceso teórico de naturalización del sexo. El sexo aparece como mera función biológica que en ningún caso podría determinarse como actividad productiva por su carácter espontáneo. Sin embargo, todos sabemos que la sexualidad es un producto cultural que ha sido inflamado, diversificado y fuertemente simbolizado (Foucault). Sería rigurosamente falso decir que la prostituta realiza una actividad natural. Su actividad es mucho más cercana a la industria del espectáculo[1161].

En cualquiera de los casos, podemos hablar de trabajo afectivo. El trabajo afectivo es el que implica y produce una cierta conexión entre las personas, constituye comunidades y subjetividades. Este trabajo afectivo se ha vinculado, como vemos, principalmente a la mujer ya que solía ser un trabajo intrínsecamente motivado o dicho de otro modo: se creó un sistema de internalización en la motivación de tales actividades que condujera a garantizar su calidad y a no considerarse intercambiable por dinero. Esto hace que el trabajo afectivo, por un lado, tenga un fuerte potencial revolucionario al escapar, en cierto modo de la mercantilización, pudiendo así, ser la fuente de modos de producción de comunidad y de compromiso social alternativo. Sin embargo, el no reconocimiento del trabajo afectivo dentro del mercado no implica de por sí que esté fuera de él o que se conserve fuera de su influjo o fuera de las estructuras de pensamiento mercantiles (intercambio, deuda infinita, crédito inpagable...). Tampoco implica que estas actividades no sean explotadas y rentabilizadas por el capitalismo

[1157] Este libro presenta un prólogo de Deleuze que también aparece publicado en *Deux régimes de foux. op.cit.* pp. 104-111, como "L´ascension du social".

[1158] Cfr. Para perseguir esta problemática ver Victoria Sau: *El vacío de la maternidad*. Ed. Icaria. Barcelona, 1995.

[1159] Cfr. Para consultar información acerca de la maternidad y la producción de subjetividad ver J. Kristeva: *Historias de amor*. Ed. Siglo XXI. México, 2004. Recordemos, no obstante, que el propio G. Deleuze habla, a propósito del contrato masoquista, de una resignificación del papel materno, dándole a ésta el papel simbólico de la Ley, de la cual, el masoquista, habría expulsado al padre y a todo el orden del super-yo. Dentro de la escena fabulada por el masoquista, el incesto es posible puesto que las prohibiciones del super-yo pasan a constituir las condiciones para hacerse con el placer prohibido. Para seguir esta pista, adentrémonos en G. Deleuze: *Presentación de Sacher-Masoch. op.cit.*

[1160] Cfr. Para aumentar el conocimiento acerca de la cuestión de la maternidad en esta pensadora ver S. Vegetti: *El niño de la noche*. Ed. Cátedra. Madrid, 1990.

[1161] Cfr. Para ahondar en esta problemática ver: B. Castellanos: "Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista". *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 17, 2008.1/1. ISSN 1578-6730.

global sino todo lo contrario, con el agravante de que, en muchas ocasiones, no es recompensado ni con el más mínimo salario e incluso son penalizadas salarialmente. Este es el caso de la maternidad-crianza. En otras ocasiones el trabajo afectivo asalariado se encuentra en situación de precariedad. Ocurre en el trabajo asistencial a personas necesitadas, que son las que tienen menos capacidad adquisitiva. Además, en todos estos casos la capacidad de negociación de este proletariado está disminuido por el chantaje emocional. Pero además, a parte de todos estos condicionamientos sociales, encontramos que el trabajo afectivo exhibe una especial dificultad a la hora de ser reducido a la lógica del intercambio.

Debemos fijarnos en la postmodernización de nuestra economía y, dentro de ella, en el protagonismo que el trabajo afectivo ha llegado a tomar a partir de que el sector servicios (asistencia sanitaria, educativa, financiera, industria del ocio y del entretenimiento, publicidad, etc.). No solo esto: el propio sector industrial se confunde cada vez más con el sector servicios, del mismo modo que al industrializarse el trabajo agrícola, se desdibujó enormemente la diferencia entre fábrica y campo. A lo largo del tejido productivo, el trabajo afectivo, es decir, de comunicación, de formación, de adaptación, etc., desempeña un notabilísimo papel. Ya no faltan ni en las industrias más clásicas ni en la producción digamos más material, los sistemas de motivación, la psicología de empresa, las tecnologías de recursos humanos, la horizontalización del control (aunque sea en el peor de los sentidos). Incluso el trabajo más manual está ya lubrificado por el trabajo afectivo. En la época posfordista, además, no se espera que el consumo, el "mercado", estimule los cambios en la producción, sino que primordialmente, se comienza produciendo los modos de consumo. Esto implica invertir enormemente en trabajo afectivo, en producción de subjetividad y de modos de vida. De este trabajo afectivo, ya no puede decirse que reproduzca las condiciones para la producción de capital, sino que produce directamente capital. En este sentido decíamos que la sociedad y la economía se han feminizado.

Si vivimos en los tiempos de la subsunción total de la vida en el Capital, asistimos a la indiferenciación entre el tiempo de la vida y el tiempo de trabajo. El modo temporal indiferenciado en el que vivía la mujer doméstica se está convirtiendo, tendencialmente, en la experiencia generalizada del tiempo. Las esferas de la producción, del deseo y de los afectos se han hibridado definitivamente. Ante la entrada de todo el potencial del Inconsciente, de todas las herramientas virtualmente manejables en las relaciones humanas y del humano con la naturaleza y el mundo, ante el clamor del *logos* y del potencial de autonomía de una clase obrera capaz, por sí sola, de gestionar, de innovar, de producir subjetividades y territorios a partir del deseo, el poder capitalista ha contraatacado edipizando de nuevo ese Inconsciente, estableciento la castración y conduciéndolo por los coágulos del familiarismo. La clase capitalista, ya totalmente parasitaria a nivel productivo, se ha convertido en la entidad que certifica nuestros logros, en la entidad que reparte honores[1162]. Desde el punto de vista afectivo,

[1162] *"las tecnologías capitalísticas de culpabilización consiste en proponer siempre una imagen de referencia a partir de la cual se plantean cuestiones tales como: «¿Quién es usted?» «¿Se atreve a tener opinión, en nombre de qué habla?» «¿Qué vale usted en la escala de valores reconocidos en la sociedad?» «¿A qué corresponde su habla?» «¿Qué etiqueta podría clasificarlo?»"* (F. Guattari: *Micropolítica. Cartografías del deseo. op.cit.* p. 55); *"Es como si para mantenerse, el orden social tuviese que instaurar, incluso de las maneras más artificiales posibles, sistemas de jerarquía inconsciente, sistemas de escalas de valor y sistemas de disciplina. Tales sistemas dan una consistencia subjetiva a las elites (o a las pretendidas elites) y abren todo un campo de valorización social, donde los diferentes individuos y estratos sociales tendrán que situarse"* (*Ibid.* p. 56).





se nos presenta ahora como padre estructural. Es con el monopolio de las funciones de reconocimiento con el que sigue asegurando la propiedad privada de los medios de producción de la subjetividad y la consiguiente sumisión de la multitud productiva. Ser validado por el Capital, ser reconocido como rentable o competente, es hoy, en la axiomática del sistema, la condición de posibilidad para hacerse con un yo habitable. Actualmente es el sistema capitalista el que, directamente, inflama el super-yo porque la ley del super-yo es ahora la ley del mercado, a partir de la cual se nos promete que nos podamos vengar del rigor del padre. El imaginario social en el que nos desenvolvemos es el imaginario de la superación del padre. El capitalismo se nutre, ideológicamente, del sueño del salto de clase, si bien la movilidad de clases que prometía el capitalismo nunca fue efectiva. La televisión se inunda de programas y reality shows protagonizados por nuevos ricos. Cuanto más absurdas fueron las condiciones del ascenso socio-económico, más eficaces son sus imágenes. Con la feminización del trabajo en los tiempos de la subsunción real de la vida en el Capital, se precariza la comunidad familiar y, a cambio, surge en el ámbito profesional un nuevo Edipo. Si la sociedad se está feminizando, ¿qué vigencia pueden tener ahora los feminismos de la diferencia sexual?

Rosi Braidotti es una feminista de la diferencia sexual, pero además es, según su reconocida filiación, una pensadora deleuzeana. Su lectura nos supone cierto extrañamiento, no tanto por su empeño en la construcción del sujeto-mujer sino por su acrítica convicción de que la sexualidad es el foco fundamental de subjetivación[1163] y de que la diferencia hombre-mujer tiene cierta primacía[1164] sobre todas las demás, primacía que la sitúa nada menos que como condición de la pensabilidad de la diferencia positiva: *"La rehabilitación de la diferencia sexual permite reconsiderar las demás diferencias: de raza o etnia, de clase, de estilo de vida, de preferencia sexual, etc. La diferencia sexual representa la positividad de las múltiples diferencias..."*[1165]. Rosi Braidotti se propone, en sus textos, generar figuraciones, es decir, cartografías materialistas que den cuenta de la localización en la que se produce un proceso de subjetivación, seleccionando después, aquellas que resulten ser políticamente potentes para reconstruir la esfera pública al tiempo que éticamente responsables. En su empresa privilegiará la filosofía deleuzeana como uno de los "materialismos de la carne". Caracterizará este tipo de sistemas de pensamiento como aquellos que priorizan la cuestión de la sexua-

[1163] Cfr. Sobre la problemática en torno a la diferencia sexual como diferencia no más estructurante que otras como la clase, la raza, etc. ver J. Butler: *Deshacer el género. op.cit.* p. 26.

[1164] Creemos que, en todo caso, tiene más sostenibilidad la percepción de Judith Butler, según la cual es el sistema heterocentrado el que genera a la problemática de la mujer ya que sería el intercambio de mujeres, analizado por Lévi-Strauss, el que genera a la mujer como término y como diferencia

[1165] R. Braidotti: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade.* Ed. Gedisa. Barcelona, 2004. p. 17.

lidad, del deseo y del imaginario erótico[1166]. En ello encontramos un primer motivo de asombro, en la medida en que nuestras lecturas no nos habrían reencontrado con un Deleuze tal. El spinozismo de Deleuze lo aleja, creemos, de cualquier tipo de insistencia en la sexualidad como núcleo o trampolín para el conocimiento. La sexualidad humana constituye, ya para el Deleuze de *Lógica del sentido*, una primera sublimación, de modo que la sexualidad humana no da cuenta de ni acceso privilegiado al Inconsciente. Hay que descubrir una sexualidad previa, es decir, una sexualidad libre de las representaciones antropomórficas que, como tales, son fálicamente centradas. Deleuze insiste en que la diferencia sexual entre hombre y mujer es una diferencia propia del sistema de la conciencia ya que solo a nivel molar podríamos hacer valer tales conjuntos[1167]. El Inconsciente no reconoce a hombres, por un lado, ni a mujeres

[1166] R. Braidotti: *Metamorfosis*. Ed. Akal. Madrid, 2005. p. 18.

[1167] Cfr. En este sentido, dice J. Butler en *Deshacer el género*. *op.cit.* p. 70: "*Asumir que el género implica única y exclusivamente la matriz de lo "masculino" y lo "femenino" es precisamente no comprender que la producción de la coherencia binaria es contingente, que tiene un coste, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo*". Ver también p. 278 y 299-300 en relación a la política de la diferencia sexual que plantea Rosi Braidotti. Advirtamos que, si bien Rosi Braidotti se reivindica deleuzeana mientras que Judith Butler señala, más bien, su deuda con Foucault, encontramos en esta última una mayor coherencia con los planteamientos de Deleuze al reivindicar todos los *n* sexos tal como lo hace a partir de la Teoría *Queer* y de la ruptura con la dicotomía hombre-mujer o heterosexual-homosexual, aunque ello solo sirviera a la hora de reconocer realidades personales transgénero o transexuales y hacer de sus vidas, vidas habitables y no patologizadas. Como, además indica Butler en la misma obra citada, p. 280, comparte con Deleuze el punto de partida spinozista para tratar la cuestión del deseo y del sujeto. En cualquier caso, entendemos aquí que ninguna de las dos, ni Butler ni Braidotti entroncan con la crítica deleuzeana del psicoanálisis, la una porque sigue adherida a la falta, la carencia, lo negativo (como hegeliana que es) y la prohibición para entender el funcionamiento del deseo, y la otra porque continúa inscrita a los esquemas psicoanalíticos que entienden la realidad social a partir de la triangulación del Edipo, aun señalando en la madre una mayor principalidad. Retengamos también la apuesta deleuzeana de A. Sauvagnargues en *Deleuze. Del animal al arte*. *op.cit.* p. 82: "*Hay que pasar del reparto estadístico o molar de roles sociales a una novísima concepción de la sexualidad, que adopta el tema vegetal de la "inocencia de las flores" para abrir el conjunto molar "hombre", "mujer", a "comunicaciones transversales", a "conexiones de objetos parciales y de flujos"*". Del mismo modo comprendería la cuestión J. Rajchman en Deleuze. Un mapa. op.cit. p. 65: "*Así, por ejemplo, no se pregunta si las clasificaciones por género o sexo son "esenciales" o convencionales: las piensa como categorías "molares" que cubren miles de devenires "menores" que exigen nuestro realismo*". En el mismo sentido leemos a F. J. Martínez en *Hacia una era post-mediática*. *op.cit.* p. 83: "*El devenir mujer produce una serie ilimitada de líneas de fuga que dan lugar a un cuerpo sin órganos, a un cuerpo anorgánico generador de n sexos moleculares rompedires de las dualidades varón-mujer e incluso homo-heterosexual (...) no se trata de oponer lo femenino a lo masculino o viceversa sino de intentar que todos los cuerpos se desprendan de los estereotipos sexistas que lo confinan en una sexualidad definida e impuesta*". Asimismo afirma más adelante, en la p. 84: "*Todas las sexualidades disidentes, todas las organizaciones no ortodoxas de la libido tienen una relación privilegiada con el devenir mujer, todos los cuerpos sexuados tienen una referencia esencial al cuerpo femenino. El devenir mujer es el establecimiento de líneas de fuga en relación con la normalidad dominante sexual y cultural en sentido amplio*". Para recorrer un agenciamiento *queer* de *El Anti Edipo* de Deleuzze y Guattari, podemos acudir a G. Hocquenghem: *El deseo homosexual*. Ed. Melusina, 2009. En esta obra se atiende a la represión del deseo homosexual entendiendo como deseo homosexual uno anterior a la construcción edípica de la homosexualidad como el otro dicotómico de la heterosexualidad. La homosexualidad, tal vez, como la mujer y el animal, manifiesta algo del deseo que no aparece en otro sitio (p. 22), manifestaría la polivocidad del deseo (p. 23). La figura separada del homosexual se habría fabricado al mismo tiempo que su represión (p. 27). El psicoanálisis habría definido la homosexualidad masculina por la carencia, es decir,





por otro. El Inconsciente, que capta lo molecular, solo reconoce una línea continua de diferenciación que haría estallar cualquier tipo de dualismo: "*De cualquier manera que se me presente una diferencia, lo que me importa es el número de términos que pone en cuestión. Si ella juega sobre dos términos, si no se me dan los pequeños* n *términos donde ser hombre o mujer pierde estrictamente todo sentido, me parece que permanecemos en la representación antropomórfica*"[1168]. Ciertamente, Deleuze fija su atención en un terreno que es el de la economía libidinal pero en ningún momento privilegia, dentro de dicha esfera, lo directamente sexual, ni mucho menos fija proyecto de liberación alguno partiendo de las identidades sexuales. El cuerpo que le interesa a Deleuze no es el cuerpo sexuado que ya supone una organización del mismo sino el cuerpo del Inconsciente como superficie porosa e infinitesimal que refleja y refracta la energía del Afuera de numerosos modos distintos. Para Rosi Braidotti subjetivarse es empoderarse y, puesto que el poder constriñe pero también capacita, la sujeción se movería entre esos dos polos negativo y positivo. Deleuze, por su parte, sabe que el organismo y la subjetivación son condiciones indispensables para que la vida sea humanamente vivible. Sin embargo, es en el deseo como perspectiva en el que surge el sujeto: una voluntad de poder crea la localización para un sujeto pero la sujeción, por sí misma, no genera potencia. La capacidad para territorializarse es una función del poder pero es la movilidad propia de la desterritorialización la que nos capacita para el descubrimiento de nuevos territorios y esa movilidad se consigue en la laxitud de la sujeción. Para Deleuze la subjetivación nos permite ese mínimo de adaptación al mundo que necesitamos para que éste nos resulte habitable, mientras que Braidotti quiere ver en la subjetivación, en sí misma, un ejercicio de resistencia al poder: "... *poner en práctica, aquí y ahora, un modo de representación donde el hecho de ser mujer connote una fuerza política positiva y autoafirmante*"[1169]. Una feminista, entiende Rosi Braidotti, se coloca a sí misma como sujeto femenino, como ser corpóreo y, por tanto, sexuado[1170]. Pero, al mismo tiempo, este sujeto femenino encarnaría el proyecto de transcender la posición del sujeto molar mostrando lo otro de lo otro: "... *las mujeres deben enunciar lo femenino, deben pensarlo y representarlo en sus propios términos; en términos de Deleuze, es un proceso activo de devenir*"[1171]. La pregunta que nosotros nos hacemos es ¿qué implicaría devenir-mujer en un mundo que ya está deviniendo femenino? ¿Podemos sostener que devenir-mujer es una función de la diferencia sexual? ¿Cómo mostrar lo otro de lo otro a partir del esquema dual de la diferencia sexual? Braidotti afirma que la diferencia sexual formula posiciones de sujeto alternativas de valor y atractivo general[1172]. Nosotros mantenemos que si bien hay diferencias que a

por una especie de aversión hacia la mujer como objeto sexual, por cierto narcisismo y, en definitiva, por cierta neurosis (p. 53). De ahí que la homosexualidad, según el pensador *queer*, suponga un desafío a Edipo o una parodia del mismo (p. 62) o la imposibilidad de su reproducción en una nueva familia (p. 84).

[1168] G. Deleuze: *Derrames*. op.cit. p. 155.

[1169] R. Braidotti: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. *op.cit.* p. 45.

[1170] R. Braidotti: *Metamorfosis*. op.cit. p. 38.

[1171] *Ibid.* p. 42.

[1172] *Ibid.* p. 80.

nivel molar son más estructurantes en el sentido de que reparten posiciones sociales en las que se pone en juego un máximo de potencia o de expropiación de la misma, no es el sexo el que fundamenta el discurso de la configuración principal. No es el que genera, de modo dominante, los procesos de subjetivación. Decir esto sería absolutizar la cultura decimonónica y familiarista ya que la diferencia sexual tiene verdaderos efectos dentro del marco familiar, que no hace, como indica Deleuze, sino transmitir lo social, la problemática de clase. Braidotti se queda con un Deleuze psicoanalítico sin advertir su lado marxista y althusseriano. Ella desconoce profundamente ese polo de Deleuze. Creemos que devenir-mujer es un programa pensado para deconstruir al hombre cono Sujeto universal, siendo la potencia femenina, una potencia desterritorializante que, también, como hemos visto, deslocaliza el lugar del trabajo. Aceptar la diferencia sexual, en cambio, no puede ser sino una cuestión de identificación molar, jugando así, un papel en el ámbito de la representación política a nivel estratégico. Si queremos reivindicar nuestros derechos como sexo oprimido tenemos que señalarnos como mujeres pero sabemos lo que perdemos al aceptar esta definición genérica. Creemos que el devenir-mujer consiste en entender la exclusión de la representación a la que nos hemos visto abocadas como línea de fuga que arrastre a todo un mundo. Así, además, podemos redimir nuestro pasado y salir de la conciencia de esclavas.

Braidotti afirma que la inmersión en el imaginario materno resulta crucial en la búsqueda de una genealogía femenina alternativa dado que la interconectividad que se da entre la madre y la criatura en el espacio intrauterino es de tipo anedípico. Sin embargo, mantenemos aquí, solo es a partir de la operación edípica que el niño o la niña capta a la madre como madre ya que la operación edípica y la identificación de parentesco van de la mano, provocándose la una a la otra. Creemos que Rosi Braidotti hereda a un Deleuze muy lacaniano en el que la relación con la madre se configura como plenitud del Ser interrumpida por la Ley del Padre y la consiguiente introducción de la castración y del significante. Solo a partir de estas premisas se entiende que Braidotti comprenda el sujeto de Deleuze como un sujeto siempre inacabado[1173]. Si atendemos a la impronta spinozista de Deleuze, el sujeto se presenta sin fractura, siendo en cada momento todo lo que puede ser y constituyéndose en función de un deseo no gestionado a partir de la carencia sino como perseverancia estoica. Del mismo modo que esta pensadora no ha recibido convenientemente la presencia de Marx y Althusser en Deleuze, tampoco parece comprender su profundo spinozismo. Entre otras cosas, Braidotti entiende a Spinoza como filósofo monista[1174] y ello se debe a que confunde la univocidad del Ser, no viendo la otra cara de la diferencia ontológica, no advirtiendo el pluralismo materialista que la anima.

Por otra parte, Braidotti no parece vislumbrar ninguna salida clara de la dialéctica dualista del amo y del esclavo. Tal vez se deba a que Braidotti queda, constantemente, atrapada en una visión sexualista y, por tanto, edípica, del deseo. Asegura que en el

[1173] *Ibid.* p. 127.
[1174] *Ibid.* p. 133.





imaginario sexual encontramos una vía del Inconsciente cuando, para el Deleuze de *El Anti Edipo*, lo imaginario es sinónimo de lo fantasmático y esta esfera está cargada por lo social constituido, funcionando, así, como taponamiento del Inconsciente, como inyección de la conciencia en el Inconsciente. En todo caso, la identidad que se configura en torno al imaginario es la de los personajes míticos, ya que es una captura en la que entramos y cuyas transformaciones sufriríamos pasivamente. El imaginario como habitado por lo fantasmático es deudor del placer. Así, esta apuesta coloca a Rosi Braidotti en un freudismo anterior a *Más allá del principio del placer*, que ni tan siquiera tiene en cuenta el goce lacaniano, ese goce que es sentido en forma de angustia, en forma de síntoma, ese goce que pacta con la neurosis, el goce mortífero del super-yo, el goce de la culpabilidad, el goce de la crueldad, el goce que es plusplacer. Braidotti devuelve la carencia al sujeto, dejando su vitalismo en dependencia de los placeres fantaseados: "*El sujeto encarnado, especialmente inclinado hacia el placer, tiende a recordar y a repetir las experiencias que el placer ha "fijado" psíquica y sensualmente en él (después de todo, recordar es repetir y la repetición tiende a preferir lo que produce placer, y no lo que produce dolor*"[1175]. Frente a este planteamiento, el Deleuze de *Diferencia y repetición* ya había aclarado que no es que busquemos el placer mediante la repetición sino que es la repetición, el hábito, el que funda el placer. Del mismo modo que Braidotti opera con el imaginario, connotándolo positivamente, lo hace con lo simbólico, creyendo encontrar en Deleuze un aliado: "*Yo prefiero la definición de Deleuze de lo simbólico como modelo programático, porque lo considera un proceso dinámico de producción de prácticas significantes de una manera que entreteje las condiciones lingüísticas y sociales de esta producción*"[1176]. Tal vez esta visión de lo simbólico valga para el Deleuze de *Lógica del sentido* pero, rotundamente, no vale para el Deleuze que se inaugura en *El Anti Edipo* ya que a partir de entonces lo simbólico no será más lo productivo sino la pauta cultural enquistada que paraliza lo social. Para Deleuze, contra Lacan, no hay simbólica que constriña el devenir de lo social constituyente. A partir de esta idea se hace posible lo político y se rechaza el fin de la historia. En definitiva, Deleuze anima una reformulación de lo político como momento trágico a partir de la pérdida de las identidades a las que nos fijaban los personajes míticos. Rosi Braidotti, en cambio, quiere ser extrañamente deleuzeana, con la apuesta por un programa político que insiste en la incardinación como localización centrando, además, esta localización en la diferencia sexual. Creemos que el movimiento *Queer* capta mejor el devenir-molecular del deseo que haría implosionar los dualismos.

### 6.2.7. La Teoría Queer y la crítica al familiarismo: una lectura conjunta de El Anti Edipo e Historia de la sexualidad

Aunque la conozcamos como "Teoría *Queer*", esta tendencia aparece más bien como movimiento social alejado del mundo académico, siendo su dimensión teóri-

[1175] *Ibid.* p. 282.
[1176] R. Braidotti: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade. op.cit.* p. 102.

ca un desarrollo ulterior. Encontramos sus primeras manifestaciones a finales de los años 80, en círculos de lesbianas negras y chicanas del sur de California, que agencian el apelativo "*Queer*" (raro, invertido...), frecuentemente utilizado de modo despectivo, reivindicándolo y haciéndolo propio. Este detalle nos ayuda a entender que nos encontramos ante modos de combate postmodernos, dado que en ellos se pone en juego el humor[1177], el desplazamiento de sentidos, la desterritorialización de enunciados, la parodia que hace implosionar los códigos, la creación de líneas de fuga desde el interior de los aparatos de captura, de sujeción y de estratificación, en lugar de una programática de la emancipación[1178]. Suponen un renacimiento del movimiento LGTB revolucionario en un momento en el que las reivindicaciones sociales relacionadas con la liberación sexual parecían tomar un rumbo puramente institucional y benevolente con el sistema, perdiendo así su capacidad para poner en cuestión todo el orden existente a partir de una singularidad problemática. Tanto el movimiento feminista como el movimiento LGTB comenzaban a ser reabsorbidos e incluso rentabilizados por el capitalismo, que veía en estos colectivos nuevos mercados potenciales, en una operación de igualación o equivalencia. La Teoría *Queer* pone de manifiesto algo de suma relevancia: la lucha feminista y la lucha LGTB no han terminado en la medida en que lo que se buscaba no era ni la transformación de la mujer en hombre ni la conquista de formas de vida típicamente heterosexuales como modelo ideal a alcanzar[1179]. Por el contrario, lo revolucionario de estos movimientos consistía en su potencial de-

[1177] Cfr. Cuando hablamos de humor nos referimos, fundamentalmente, a la estrategia de contrapoder que G. Deleuze entiende como característica del masoquista, dado que éste, como se refleja a lo largo de *Presentación de Sacher Masoch. Lo frío y lo cruel. op.cit.*, bloquea el sentido del castigo, estableciéndolo como algo querido, al redireccionarlo, ya no como placer, sino como multiplicación intensificadora del deseo, que se hará, entonces, productor de nuevas zonas de erotización, incluso allí (o, mejor dicho: precisamente allí) donde ésta trataba de conjurarse. También como parodia y juego humorístico se puede dar un relatar de otro modo los complejos simbólicos asimilados a lo femenino, en forma de repetición subversiva, para movilizar los significantes en favor de una pragmática alternativa de sentido. A este respecto ver "Feminismo alternativo y Postmodernidad estética" en T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* especialmente p. 251.

[1178] Cfr. La emancipación, propuesta política propia de la modernidad y, en especial, de la Ilustración, presenta la problemática típica de la lógica dialéctica. El límite de este tipo de estrategias de liberación es que presuponen como válidas, las conceptuaciones dadas por el poder vigente. Estamos ante revueltas políticas que, a menudo, quedan encerradas en el círculo de la identificación y, por ello, pueden contribuir a, e incluso intensificar el, dispositivo de poder que trataban de combatir. Digamos que carecen de basamento estético o, lo que es lo mismo, de la orientación hacia un nuevo modo de percibir, orientación necesaria para toda acción realmente revolucionaria. Así, por ejemplo, emanciparse como mujer implica reivindicarse como mujer y reivindicarse como mujer lleva consigo aceptar una definición impuesta de mujer, definición en la que quedan atrapadas las posibilidades de liberación, ya que tal definición no puede separarse totalmente del entramado o dispositivo de poder que la hace inteligible. Frente a este tipo de agenciamientos, podríamos situar, entre otros, el poder de lo indecible, de lo ininteligible, tal como lo expone J. Baudrillard en *De la seducción* . Ed. Cátedra, Madrid, 1989.

[1179] Cfr. En J. Sáez: *Teoría queer y psicoanálisis. op.cit.* pp. 26-27, se habla de asociaciones conservadoras estadounidenses de defensa de los homosexuales, como la Sociedad Mattachine o Hijas de Bilitis, que, lejos de presentarse como transgresoras o críticas con la moral tradicional, buscan la aceptación social a partir de la interiorización de los valores familiares, los roles de género y tantos otros elementos propios de lo que se asume como "buenas costumbres".





constructivo, en su capacidad para mostrar desajustes en la organización del mundo ejecutada por el capitalismo y para visibilizar la extrema diversidad que da vida al deseo[1180]. Se anunciaban formas heterogéneas de sentir, formas que parecían escapar a los aparatos ideológicos que reproducen las condiciones del capitalismo, formas que no redundaban en beneficio de éste y que constituían, por tanto, simulacros. Se ponían en juego afectos, pactos y comuniones no reconocidos por las instituciones sociales. Esa falta de reconocimiento es, precisamente, lo que evidenciaba el carácter funcional, reconciliador y mistificado de los afectos, pactos y comuniones sí reconocidos y aceptados socialmente como válidos. Debemos tener en cuenta que los términos que nos permiten ser reconocidos como personas portadoras de derechos se articulan socialmente. El reconocimiento legal es una sede del poder[1181]: es un arma de doble filo ya que entrar dentro de lo normativo siempre implica la exclusión de otros, de los que no se someten a los modelos de asimilación, y, muchas veces, la pérdida de la capacidad crítica[1182]. Por ello, junto con la reivindicación de derechos y reconocimiento legal, debemos ser críticos con las definiciones legales de lo que somos[1183]. Las prácticas *queer* nacen para revelarse contra una identidad gay vinculada al consumismo e integrada dentro de las normas y valores burgueses machistas y heterocentrados. Aparecen en forma de usos alternativos del cuerpo que lo evidencian como realidad en proceso de constituirse y no como substancia acabada y naturalmente definida. Así, se visibilizan líneas de relación, de composición de cuerpos, que habían sido reprimidas o marginalizadas mediante diversos dispositivos (jurídicos, médicos, etc.). Los movimientos

[1180] Cfr. Mantenemos, como sabemos, una concepción productiva del deseo, en orden a la comprensión deleuzeana del deseo como productivo y maquinado a través de un Inconsciente Ontológico (semejante a una fábrica), comprensión que opone a la manera de entender el deseo por parte del psicoanálisis, como anhelo de una carencia y fabulado por un inconsciente psicológico (semejante a un teatro de la representación). Esta discrepancia aparece diseminada por toda la obra de G. Deleuze pero se concentra en *El AntiEdipo*. El deseo, en sentido deleuzeano, sentido que lo acerca a la voluntad de poder nietzscheana, tiene potencia suficiente para engendrar su objeto, en el campo social, siendo su capacidad, productiva fuera del sometimiento al juego de la incitación y la prohibición de la Ley y, por ello, nómada y extremadamente plástica.

[1181] J. Butler: *Deshacer el género*. Ed. Paidós, Barcelona, 2006. p. 15.

[1182] Cfr. Según J. Butler no podemos salir de esa dialéctica que va del deseo de reconocimiento, sin el cual la vida no es humanamente habitable, hasta la sujeción a que nos vemos constreñidos por las definiciones instituidas de ese reconocimiento. Esta dialéctica es la que está a la base del discurso legal: "*... el discurso de los derechos afirma nuestra dependencia, de nuestro modo de ser en las manos de los otros, el modo de ser con otros y para otros sin los cuales no podemos ser*" (*Deshacer el género. op.cit.* p. 58); "*Las historias de vida son historias del devenir y las categorías a veces pueden congelar ese proceso de devenir*" (*Ibid.* p. 120); "*... la propia libertad se paga sacrificando la exigencia de utilizar el lenguaje de una forma verdadera. En otras palabras, se compra una especie de libertad renunciando a otra*" (*Ibid.* p. 135); "*La dificultad surge simplemente de una doble verdad, del hecho de que, aunque necesitamos normas para vivir y para vivir bien, y para saber en qué dirección debería transformarse nuestro mundo social, también estamos constreñidos por normas que a veces nos violentan y a las que debemos oponernos por razones de justicia social*" (p. 291). Ver, además *Ibid.* pp. 312-313. Ver también, en esta misma obra, el capítulo 6: "El anhelo de reconocimiento". Para J. Butler, la responsabilidad ética está en no dar el campo de lo humano por conocido y definitivo, en pensar las formas en las que lo humano es producido. Solo de este modo podemos articular proyectos de derechos humanos en versiones no imperialistas (*Deshacer el género. op.cit.* p. 62).

[1183] *Idem*, pp. 39 y 166-170.

*queer* muestran un carácter revolucionario, un espíritu crítico-genealógico en relación al sistema capitalista y una voluntad transformadora. De este modo revitalizan y producen nuevas líneas de trabajo para el feminismo y para el movimiento LGTB, ligándolos a la lucha de clases y reformulando dicha lucha de clases al mismo tiempo. A partir de ahora se va a entender que la condición sexual o la raza son formas de vivir la clase proletaria o explotada y por ello, categorías políticas.

Si hablamos aquí de la denominada "Teoría *Queer*" es porque su elaboración teórica se constituye en torno a la crítica postestructuralista al psicoanálisis o, si queremos, como deriva de la misma. Si bien en los escritos de Freud encontramos un notable potencial crítico que nos permite alejarnos de las concepciones tradicionales acerca de la sexualidad humana, en cuanto que la desvincula suficientemente de la función reproductiva e incluso del pretendido instinto natural, para entenderla como intrínsecamente perversa, como construcción y en toda su equivocidad, a partir de pulsiones que lanzan la energía libidinal ligándola a cualquier objeto de diferentes modos, entre los cuales, se encuentra el modo sexual, y así repensar la homosexualidad como disposición presente en la constitución sexual de todas las personas, gran parte de la comunidad psicoanalítica y sobre todo el sector norteamericano tendieron a replegarse en un conservadurismo que patologizaba tal orientación. De todos modos, filósofos como Eribon advierten en los propios escritos freudianos cierto normativismo humanista que impide librar al psicoanálisis del gusto por fijar líneas divisorias entre lo normal y lo anormal, aún cuando el propio Freud parece concluir en la idea de que el propio desarrollo de la sexualidad humana es, en sí mismo, una anomalía. Aún podemos añadir el hecho de que el psicoanálisis parece, incluso en el mejor de los casos, considerar la homosexualidad como una actitud inauténtica, es decir, como síntoma o cobertura, como el desplazamiento de ciertos miedos. Además se hacen referencias que situan la explicación del desarrollo sexual hacia el mismo sexo dentro de parámetros como la confusión de roles entre la madre y el padre, de lo cual deducimos, que se mantiene cierto prejuicio esencialista que ni siquiera diferencia aún sexo y género y que propugna una higiene sociofamiliar fundamentada en la ligazón de la función maternal al cuidado y de la función paterna a la representación de la Ley, como se revela en su temprana obra "Los complejos familiares". Tengamos en cuenta que aún cuando Lacan diferencia el Nombre del Padre de una persona real, continua planteando una funcionalidad constituida a partir de estructuras falocéntricas supuestamente insuperables, enmarcadas en concepciones de poder ligadas a la fortificación de la figura del sujeto, operación vinculada al desarrollo del hombre occidental, en lugar de explorar las potencialidades del debilitamiento de tal figura, debilitamiento propio del devenir de la mujer que, debido, eso sí, a condiciones sociales opresivas para ella, no ha podido rigidizarse como sujeto. Parece que Lacan no saca ningún partido de su elaboración teórica acerca del goce no fálico de la mujer, no mediado por el miedo a la castración, no mediado, por tanto, por el miedo a no poder nunca encarnar la Ley (posibilidad perdida de antemano), lo cual multiplica exponencialmente su capacidad para el disfrute del abandono de sí misma, que es el disfrute vitalista posibilitado por la forclusión de todo significante primordial que estructure el deseo dentro del





universo simbólico, que es, por tanto, el disfrute de la Diferencia, de una diversidad tan desbordante que no se deja atrapar en ningún universal (de ahí la afirmación "la mujer no existe"). En este goce femenino, y solo en este, hallamos la condición que nos permite tender un puente entre la concepción lacaniana de goce y la concepción deleuzeana de deseo. Es este goce femenino el que posibilita el encuentro, la más intensa composición de cuerpos, el que permite la experiencia del devenir-otro, para lo cual es necesaria la capacidad para desterritorializarse y reterritorializarse como parte de otro. También es este goce femenino el que conecta con lo Real, con la substancia spinozista, con lo dionisiaco, con el cuerpo sin órganos, con el sinsentido, con el Inconsciente, con la libido no ligada. Por ello, convoca a los poderes de deconstrucción, sin los cuales se volvería imposible el deseo, la creación, la promesa de lo nuevo.

El *Anti Edipo* es un libro para nosotros familiar a estas alturas. Con el fin de no resultar demasiado repetitivos, nos abstendremos de realizar una exposición detallada de sus contenidos conceptuales. Vamos a limitarnos, entonces, a recordar brevemente algunas de sus aportaciones, especialmente las recibidas por la Teoría Queer. En primer lugar, en *El Anti Edipo* hallamos el núcleo central de la crítica de Deleuze al concepto de deseo manejado por el psicoanálisis, ese concepto apresado en el platonismo, que hace del deseo una energía incapaz de engendrar nada nuevo, ligada a un anhelo, vehiculizada por la pérdida de un objeto, cuya vuelta se fantasea. Su presencia original ha sido retirada, dado lo cual, la tarea propia de la facultad deseante sería lograr una representación, una repetición en la diferencia. Bajo la perspectiva deleuzeana, en cambio, el deseo tiene potencia suficiente para engendrar su objeto y, así, su capacidad es productiva, operando una diferencia en la repetición, una intensificación a partir de la perseverancia. Los poderes creativos de la maquinación deseante obedecen, precisamente, al desbordamiento del orden simbólico que la caracteriza y le permite desparramarse, no contra la Ley, sino totalmente fuera del sometimiento a la Ley. En segundo lugar, *El Anti Edipo* el deseo tiene lugar en el campo social, es decir, que la maquina deseante carga a la la máquina social. Lo puede hacer esquizofrénicamente o paranoicamente, dando lugar a una producción revolucionaria, rizomática, diagramática y asignificante, o a una producción represiva, arborescente, estratificada y sobrecodificada, respectivamente. El deseo se manifiesta en el mecanismo social pero no como superestructura, ya que se trata de una realidad productiva y, como tal, el deseo es flujo y corte. Se caracteriza por su extrema plasticidad, por su nomadismo. Así, es el deseo el que permite un devenir-minoritario ya que se sirve, gracias a su capacidad desterritorializadora, de trozos del discurso dominante (consignas, palabras, gestos, etc.) para, pervirtiéndolos, desviando su sentido, crear nuevas composiciones. Esta es la clave de la micropolítica y la base de gran parte de las estrategias *queer*. Anteriormente veíamos un ejemplo en la apropiación del término "*queer*" por parte de aquellos a los que tal término pretendía estigmatizar. Del mismo modo, el movimiento *queer* está muy ligado a la configuración de subculturas sexuales móviles, a partir de la reapropiación de aparatos y tecnologías, nacidas, dentro del sistema, para usos opresivos, explotadores o alienantes. Se trata de estrategias cercanas al humor masoquista tratado sistemáticamente por Deleuze en *Presentación de Sacher-Masoch*,

cuya condición de posibilidad puede formularse foucaultianamente como "regla de la polivalencia táctica de los discursos": "*Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras*"[1184]. Así, asistimos, por ejemplo, a la inversión de dispositivos médicos de normalización, a partir del uso de máquinas terapeúticas para el placer sexual, de la cirugía, inicialmente reconstructiva u homogeneizadora, para la invención de nuevos cuerpos, o de hormonas que, utilizadas en el ámbito clínico, fortalecían la identidad sexual supuestamente natural, para llevar a cabo prácticas transgénero. Lo revolucionario del capitalismo es el carácter esquizofrénico, ya observado por Marx, con el que desterritorializa y decodifica todo lo establecido, incluso lo que anteriormente se hubiera considerado sagrado. Lo reaccionario del capitalismo es la brutalidad paranoica con la que reterritorializa todo a su favor y lo pone a funcionar en su axiomática mercantil. Por último, como ya hemos visto en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, El *Anti Edipo* revela el carácter metafísico de Edipo, entidad a la que el psicoanálisis concede el estatuto de origen antropológico de la civilización, cuando no es, en realidad, sino un producto, un punto de llegada, que funciona como aparato de captura que encierra al deseo dentro del ámbito familiar, cargado a su vez por el sistema social al que sirve.

Tal vez, junto con *El Anti Edipo*, *Historia de la sexualidad*, de Foucault, sea la herramienta bibliográfica más recurrente en elaboración teórica *queer*. En esta obra se trata de presentar una genealogía de la sexualidad, entendiendo que ésta es, como cualquier otro tipo de territorialización u organización del cuerpo en un sentido determinado, un producto cultural (burgués, en este caso[1185]), al menos en el momento en que entra a formar parte del discurso, y no una mera función biológica, de tal manera que la evaluación de su devenir y de su vivencia, no puede ser circunscrita a "lo natural", sino que halla su contexto en "lo productivo"[1186]. Para valorar en qué consiste exactamente tal investigación, citemos las propias palabras de Foucault: "*Por genealogía no entiendo hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino más bien analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En*

[1184] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2005. pp. 106-107.

[1185] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, Madrid 2006. p. 136.

[1186] Cfr. En mi artículo B. Castellanos: "Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista" en Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, nº 17 (2008.1), aparecen algunas de las consecuencias de la aplicación de este modo de entender la sexualidad a la problemática de la prostitución y de su reconocimiento legal como trabajo.





*resumen, la idea era, en esta genealogía indagar cómo los individuos han sido llevados a ejercer, sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido, sin duda, la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo*"[1187]. Se trata, pues, de perseguir el proceso de producción del hombre del deseo o, lo que es lo mismo, el proceso de subjetivación del deseo, de ese deseo que, por tanto, se desdobla y se piensa a sí mismo dentro del discurso de la autoconciencia y de la revelación del propio ser, del secreto indecible que, sin embargo, constituye la verdad sobre la persona misma.

Respecto a tal persecución, en Grecia no encontramos más que la prehistoria de ese hombre del deseo (o deseo subjetivado) y esa prehistoria poco prepara el terreno más que en lo superficial. Salvo en Platón, que aborda, en cierto modo, la problemática del deseo, y en ciertos aspectos de la teoría y práctica de la interpretación de los sueños, de la que se deduce una presuposición de la complejidad de la dinámica del deseo (mecanismos de desplazamiento, de censura, de angustia preventiva, etc.) no hallamos en la antigüedad griega, según Foucault, una preocupación teórica intensa, al menos a nivel sociológico, más que por los placeres. Nos encontramos con el hombre de los placeres y con una política del placer, entorno a la cual asistimos a lo que Foucault denomina "técnicas de sí", que implicarían un conjunto de prácticas, de seguimiento voluntario de unas reglas éticas de carácter marcadamente estético, que permitieran la propia transformación de sí, la creación artística de un estilo de vida y, con todo ello, la vivencia de la libertad como soberanía de sí y del saber en un sentido positivo-productivo, lo cual constituye una línea, en cierto sentido, divergente respecto a la instauración de códigos que estratifiquen la conducta mediante la prohibición, ya que este tipo de estrategias funcionarían de modo negativo. En estos momentos, resulta forzado, entiende Foucault, hablar de sexualidad (concepto que disocia placer y deseo) como término que pudiera tener traducción o ser connotado en el discurso grecolatino, puesto que no parece haber aún una reagrupación conceptual bajo la que cayeran, en unidad, fenómenos como el deseo, el placer, el apetito, la pasión, etc.[1188], fenómenos éstos que, de hecho, recibían, como vimos en el apartado de esta investigación dedicado al deseo en la Historia de la Filosofía griega, tratamientos diferenciados, y que, en todo caso, formarían parte de un campo semántico muy distinto: el de la *afrodisia*, en el que entrarían aquellos elementos que, de alguna manera, conformaran el juego asociativo del placer y del deseo, dimensiones que deberían, según los tratados médico-éticos del momento, entrelazarse a través de la necesidad (singular, propia de cada cual según su naturaleza), que los mantiene en su justa medida y, además, los hace más intensos.

Del mismo modo, tampoco podemos datar en la Grecia ni en la Roma clásicas, la aparición de la figura del homosexual[1189], dado que, por una parte, las experien-

[1187] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2006. p. 4.

[1188] *Ibid*. p. 35.

[1189] M. Foucault: *Los anormales*. Curso del Collège de France (1974-1975). Ed. Akal, Madrid, 2001. p. 283: "*En 1870, en los* Archives de neurologie, *Westphal describe a los invertidos. Es la primera vez que la homosexualidad aparece como síntoma dentro del campo psiquiátrico*".

cias erótico-amorosas entre hombres se contextualizaban en rituales (de iniciación, de aprendizaje, de preparación para la amistad, etc., que conllevaban, supuestamente, la exclusión del placer del jóven pasivo) y valoraciones totalmente distintas de las que ahora tenemos en cuenta, y, por otra parte, no había una demarcación clara que dividiera al heterosexual del homosexual puesto que las prácticas con cada sexo eran de órdenes dispares y no excluyentes. No por ello se situaban estos fenómenos en la pantalla de una disposición bisexual o ambivalente al modo en el que los insertaría Freud, sino en la aspiración hacia lo bello. Hay que decir, sin embargo, que las prácticas eróticas entre mujeres tenían, habitualmente, distinta consideración, en tanto que sí entraban, en los textos de Artemidoro, por ejemplo, en la categoría de actos contra natura, dado que, bajo el esquema de la penetración genital, suponían necesariamente un artificio. Podemos pensar, además, que el supuesto contexto pedagógico que legitimaba y situaba el erotismo entre hombres, era más forzada en el caso de las mujeres, cuyo acceso a la formación "académica" científica y filosófica, sería, en el mejor de los casos, minoritaria. No obstante, en la Grecia helénica los modos pedagógicos y de institucionalización de la enseñanza desplazaban la valoración de las relaciones con los jóvenes en términos de eficacia educativa[1190]. También conviene recordar que, con la promoción del matrimonio y de la intensificación emocional de la vida conyugal, en la época imperial, tanto las redes de familia y amigos, como las prácticas eróticas con personas del mismo sexo, pierden valor con respecto a la relación dual heterosexual, capaz de procrear y de establecer cierta reciprocidad en los derechos y obligaciones mutuas[1191]. Así, comienza, no una condena hacia la "homosexualidad", pero sí un modelo de realación personal-sexual heterocentrado.

Por último, no hay, repetimos, en esta cultura, sino atisbos lejanos de lo que constituiría la temática del hombre de deseo, en tanto que lo que hallamos es más bien el tratamiento del hombre del placer. Por ello, el acento de las preocupaciones caían sobre hábitos, prácticas y conductas, en lugar de hacerlo sobre recónditas motivaciones internas que reclamaran la necesidad de un análisis de la subjetividad. Encontramos, eso sí, ciertos caracteres que parecen guardar parentesco, pero siempre con una intención desplazada, con la exposición de lo sexual por parte del tradicionalismo posterior, así como por parte de las tecnologías de normalización en las que se inserta el psicoanálisis, en las que aparecería la sexualidad dentro de los discursos de saber-poder, y en las que, por ello centraremos nuestro interés. Expongamos algunos de ellos junto con el desplazamiento que sufrirían ulteriormente: 1) Se presenta una imagen centralizada-genitalizada del sexo, a partir de la cual y por oposición, se fijan lo que se denominarían prácticas *contra natura*, que se clasifican de acuerdo a criterio parecidos a los que usa Freud en su teoría de las perversiones (sistematizada en *Tres ensayos sobre teoría sexual*): desviaciones respecto del objeto y desviaciones respacto del fin sexual. Sin embargo, mientras que en el psicoanálisis, tales perversiones, cuando responden a obstáculos en el desarrollo del sujeto hacia la madurez, constituyendo, por ello, infatilismos sexuales, que encuentran su explicación en una patología psíquica-emocional, en Grecia no eran tanto la consecuencia de un desarrollo enfermizo sino

[1190] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí. op.cit.* p. 218.
[1191] *Ibid.* p. 188.





la causa de un enjambre de posibles enfermedades, ligadas, en su mayoría, al desperdicio de la simiente, al debilitamiento de las energías[1192]; 2) Los placeres sexuales se distribuyen bajo el esquema falocrático[1193] de sujeto-objeto (activo-pasivo), que otorga roles diferenciados en relación explícita con el estatus social de los implicados: "*Se trata del principio de isomorfismo entre relación sexual y relación social. Por tal hay que entender que la relación sexual -siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad- es percibida como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido: las prácticas del placer se reflexionan a través de las mismas categorías que el campo de las rivalidades y de las jerarquías sociales...*"[1194]. Si bien todavía hoy, la construcción del imaginario sexual gira en torno a las fantasías de dominación formadas desde el límite de la perversión (tal y como captó Sade en su "logicismo" o Sacher-Masoch en su "pedagogismo"), el isomorfismo sexual-social no está nada claro, en cuanto que lo sexual, y más lo sexual-perverso, parece haberse convertido en escenario no tanto de representación como de parodia; 3) El placer de tipo sexual es considerado, como el alimentario (placer éste que recibe más atención y cuidado en tratados y polémicas médico-éticas griegas), inferior respecto de otro tipo de goces, que quedan desatendidos debido a la tendencia al exceso del propio impulso sexual, aunque no por ello recibe el estigma vergonzoso o malvado de que fue objeto en épocas mucho más tardías: "*... esta inferioridad de naturaleza no sería por sí misma una razón para combatirla, si no fuera por el peligro de que, venciendo a todo lo demás, extendieran su dominio por todo el individuo y lo redujeran finalmente a la esclavitud*"[1195]. Parece que los griegos entendieran ya la energía sexual como modo concreto de la energía, desplazable y libre de ligarse a distintos objetos o intereses, tal y como Freud había definido la libido. En cambio, si nos encontramos, lo cual no es seguro, ante una formulación de la sublimación que conducía el exceso sexual transformándolo en otro tipo de conductas, tal fenómeno no tendría tanto un carácter de adaptación social sino más bien de prueba del ejercicio de la propia libertad, que capacita al individuo para dominar el uso de los placeres en lugar de ser exigido por ellos. El dominio de sí mismo a partir del saber-aprendizaje y del ejercicio posibilita, además, el dominio de los demás a través del poder. Así, no se trata de reencontrar una inocencia perdida, como ocurre en el agenciamiento cristiano de la regulación de lo sexual, ni de ajustarse a un principio de realidad en cuanto que código para la adaptación social, como ocurre en el agenciamiento freudiano, sino de un acto de creatividad sobre uno mismo[1196]; 4) Se da una feminización conceptual de la servidumbre (ligada a la tendencia al exceso), tanto de la servidumbre respecto de los

[1192] *Ibid.* p. 129-138.
[1193] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí. op.cit.* p. 36: "*El órgano masculino -al que se llama* anagkaion *(el elemento "necesario", aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza constreñimos a otros)- es significante de todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo; figuran entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad, y finalmente el nombre mismo del individuo*".
[1194] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres. op.cit.* p. 240.
[1195] *Ibid.* p. 72.
[1196] *Ibid.* p. 87.

propios placeres como, por tanto, de la servidumbre respecto de los demás, ocupando así lo femenino el lugar de la pasividad. Del mismo modo, el polo masculino constituiría el lugar de la libertad-poder-saber, propia del autocontrol, del sometimiento de los placeres a la razón, sometimiento que posibilita la relación con la verdad. Sin embargo, esa verdad no tomará la forma psicoanalítica de desciframiento o hermenéutica del deseo, puesto que no se trata de una cuestión gnoseológica sino ontológica: no es una verdad que el sujeto tenga noción de sí, como condición para su entrada en lo simbólico, en la Ley, sino una verdad del *logos*, que atraviesa al sujeto para conformarlo como tal. En Grecia se está construyendo, sobre todo en el periodo helénico, el sujeto moral y éste es algo distinto del sujeto de deseo, dado que responden, además, a condiciones, técnicas, exigencias y modos de producción políticos distintos. El sujeto moral responde al paso que va desde la comunidad ciudadana de la Grecia antigua, en la que la esfera pública se desentiende de asuntos privados como el matrimonio, a la municipalización imperial de las monarquías helénicas, en las que la delimitación público-privado se desplaza ligeramente, en cuanto que lo "público" (y la intervención en los asuntos públicos) se legitima y se potencia a través de la intensificación de lo "privado" (y de prácticas, por tanto, como el cuidado de sí o el estilo de vida conyugal, que constituían una práctica social[1197]). Es en el contexto de la nueva estrategia de poder imperial, del diseño de modelos de inclusión-separación, en el que se trama la solución consistente en la subjetivación de la moral. El sujeto de deseo, sin embargo, obedece al tránsito de la codificación normativa del Antiguo Régimen, a la administración crecientemente biopolítica del capitalismo. Creemos que si hay algo que resuena entre ambos procesos son los fenómenos de intimización de la política (creación del individuo moral apto para la producción y gestión de lo público-político) y politización de la intimidad (creación del Estado tecnocrático apto para la producción y gestión de lo privado-individual), respectivamente; 5) Platón y Aristóteles relacionan, como se volverá a hacer en el romanticismo, en Schopenhauer y en el propio Freud, lo sexual y lo mortal. Ahora bien, si en los griegos esta relación aparece en términos de búsqueda de alguna inmortalidad sucedánea, la de la especie, a la del individuo mediante el potencial reproductor de lo sexual (potencial al cual, no obstante, no se reduce), en el romanticismo se da en términos de precio (muerte) con el que se paga el sexo, y en Schopenhauer y en Freud, en términos de analogía, es decir, de paralelismo por el que cada organismo se precipita deseosamente hacia su muerte, no solo en el recorrido de la vida global, sino también a cada paso en el que, por el placer, descarga la tensión, volviendo parcialmente a un estado de quietud. Así, comienza la temática en torno a una cierta morbilidad del instinto; 6) Dentro de la medicalización de la vida cotodiana, el uso de los placeres se reglamenta sanitariamente. Sin embargo, la alianza contemporánea entre la esfera judicial y la esfera psiquiátrica se inserta en una tecnología de poder bastante distinta de aquella en la que se había operado la alianza entre la filosofía y la medicina. Tengamos, en cuanta, por lo pronto, que la tarea filosófica no tiene la vocación codificadora propia del aparato jurídico-penal. En segundo lugar, el discurso de verdad de la medicina antigua atiende a elementos diferentes: "*Una medicina tal exige una extremada vigilancia de la actividad sexual. Pero esta atención no lleva a un desciframiento de esta actividad en su origen y su desenvolvimiento; no se trata para el sujeto de saber precisamente lo que sucede con sus deseos propios, con los movimientos particulares que lo empujan al acto sexual, con las elecciones que hace, con las formas de actos que comete o con los modos de placer que experimenta. La atención que se exige es la que mantiene constantemente presentes en su ánimo las reglas a las que debe someter su actividad sexual. No tiene que descubrir el oscuro encaminamiento del deseo en él; tiene que reconocer las condiciones numerosas, complejas que deben reunirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer. Debe dirigirse a sí mismo un discurso de "verdad"; pero ese discurso no tiene la función de decir al sujeto la verdad sobre él mismo...*"[1198].

[1197] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí. op.cit.* p. 57-60.





En resumen, podemos decir que las prácticas griegas del cuidado de sí, perderán su autonomía y, por tanto, su carácter será desviado, a partir de su integración en el ejercicio del poder religioso cristiano, primero, y en los dispositivos pedagógicos de normalización, después. La captura cristiana y todo su desarrollo a lo largo del feudalismo supondrán los capítulos en los que, la represión y la exclusión, toman cierto protagonismo. La medicalización judicial que aparece, sin embargo, con las revoluciones burguesas, retomará las tácticas positivas de producción y vehiculización del deseo, haciéndolas entrar en el terreno simbólico, dentro de una estrategia de inclusión y multiplicación. No obstante, este proceso no reanima, de ningún modo, el gusto por el "cuidado de sí" de la antigüedad clásica, sino que el deseo y la sexualidad estarán cargados por "lo social" pero no como superestructura, sino como elemento mismo de la producción en un juego de descodificación y recodificación, propio del operar capitalista. Foucault afirma rotundamente que la multiplicación de los análisis, las conversaciones, las imágenes, etc. sobre el sexo, es decir, la "pornografización" del ambiente social, revelan una tecnología de poder basada en el intento de convertir todo el deseo en discurso[1199]. Dentro de esta estrategia, la represión no es más que una táctica de refinamiento de la incitación a la confesión sexual constante y de potenciación del placer en torno a este parloteo. La sexualización no puede confundirse con suerte alguna de liberación sexual, sino que constituye, por el contrario, un trabajo de significación sexual y, por ello, de desensualización del sexo, de narcistización del mismo. Es en este sentido que la sexualidad es una invención moderna, una administración del sexo, una regulación que lo rentabiliza y lo convierte en productor de identidad. Y es también en este sentido que las perversiones que, en un tiempo se sistematizaron, clasificaron y racionalizaron en discursos científico-médico-psiquiátricos, fueron más inventadas que perseguidas. Cuando decimos que fueron inventadas nos referimos a que, en todo caso, se trataba de placeres periféricos y gratuitos, que fueron sexualmente tipificados, es decir, reabsorbidos en la sexualidad, en el discurso genitalizado del sexo. Así, leemos en Freud una benevolencia para con las perversiones en la medida en que pierden su carácter extraviado para convertirse en preámbulos o incitaciones dirigidas a la teleología sexo-genital. Foucault insiste en desmontar la idea habitual que consiste en ver en la explosión y proceso de saturación de la discursiva y del imaginario sexual, sobre todo en torno a la sexualidad irregular, exterior a la pare-

[1198] *Ibid*, p. 165.

[1199] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. op.cit.* p. 21.

ja monógama heterosexual (que parece tener más derecho a la discreción), a partir del siglo XVIII, un síntoma de libertad, progreso y respeto a la diversidad. Nos invita a preguntarnos por qué nos sentimos más libres, o sexualmente más libres, al ser sometidos a un interrogatorio constante. ¿Cómo es que la confesión nos "libera"? No nos libera sino que nos da permisividad a cambio de control y vigilancia, a cambio de reinstalarnos en el esquema sujeto-objeto. Comprendemos así, una vez más, que la preciada subjetivación no es más que la aceptación e interiorización de una objetivación. El poder ya no actúa, principalmente, mediante la negatividad[1200], porque la prohibición conlleva la exclusión y ésta, la aparición de espacios huidizos, descategorizados, al margen del orden simbólico. Estos espacios constituyen potencialidades, un afuera del Poder, de recorrido y extensividad imprevisibles. El poder actúa más bien por inclusión, por integración, aceptando la diversidad a cambio de que deje de serlo o, al menos, a cambio de que deje de constituir una diferencia ontológica y se presente, a lo sumo, como diversificación, justamente en el sentido mercantil de la palabra. Las tecnologías de normalización operan mediante el recurso a la seducción, instrumento de captación del deseo por excelencia. En definitiva y contestando a la pregunta expuesta anteriormente: "*La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporado a nosotros, que no la percibimos ya como el efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo "pide" salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene*"[1201]. Es dentro de esta dinámica que el psicoanálisis, como ritual de autentificación de verdad, encontró un lugar privilegiado. La verdad se demuestra, sobre todo, en base a las resistencias que tiene que derribar para formularse. Así es como el psicoanálisis, en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado que le promete la liberación, se legitima[1202]. Sin embargo dice Foucault: "*... la instancia de dominación no está del lado del que habla (...) sino del que escucha y calla...*"[1203]. El psicoanálisis, además, hereda la concepción tradicional y presente en la ciencia decimonónica de que el sexo está dotado de un poder causal inagotable: "*Al más discreto acontecimiento de la conducta sexual (...) se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más variadas a lo largo de toda la existencia*"[1204], dado que como decíamos antes, se la supone la productora de subjetividad por excelencia: "*La causalidad en el sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discruso del sexo*"[1205]. Parece que es al sexo al que tenemos que preguntarle lo que somos. En su secreto está nuestra dignidad o indignidad, nuestra capacidad o impotencia, nuestra historia, nuestro significado y el sentido de nuestra vida: "*El pacto faústico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte*"[1206]. Así, no suele resultar extraño que toda valoración, buena o mala, progresista o reaccionaria, remitan la comprensión entera de la prostituta o del homosexual, a su conducta sexual[1207]. En definitiva, la sexualidad permitió la ficción del agrupamiento de las funciones biológicas, psicológicas, perceptivas, sociológicas, etc., y tal dispositivo no es el producto de un neutral quehacer científico susceptible de acertar o equivocarse, sino que es el constructo necesario para el funcionamiento del poder en el capitalismo actual, que necesita apropiarse de los cuerpos, colocando el dominio al nivel de la vida misma. El dispositivo sexual es un elemento imprescindible para la práctica del biopoder dirigido a normalizar-rentabilizar la sociedad, decidiendo qué debe vivir y qué debe morir (literal o políticamente que, en la práctica viene a ser lo mismo) mientras nos hace creer que en él reside nuestra liberación. Así, "*no hay que creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder*"[1208]. Gracias al trabajo de Foucault, la Teoría *Queer* pudo constituirse como elaboración programática que rompía con todo esencialismo de la identidad y proponía un desplazamiento nómada para la militancia feminista y para el movimiento LGTB, al darse cuenta de la trampa en la que el movimiento de liberación sexual había caído al dejarse absorber por el dispositivo de sexualidad, que no hace más que sobrecodificar sus cuerpos y sus tácticas dentro de una lógica de control y de rentabilización mercantilista. Contra el esencialismo identitario, la Teoría *Queer* opondrá una crítica a los esquemas heterocentrados, incluyendo como tal al binomio heterosexual-homosexual y a la idea, en la que se basa tal binomio, de que un sexo es idéntico a sí mismo, idea que recorta arbitrariamente la realidad humana colocando la diferencia central, como era de esperar en base a las aportaciones filosóficas foucaultianas, mediante una operación de división hombre-mujer ejecutada por el dispositivo de sexualidad. Frente al feminismo tradicional que diferenciaba sexo, como entidad natural, y género, como rol social o culturalmente impuesto, la Teoría *Queer* va a considerar que el sexo no es menos un producto construido y que, además, lo es desde el dispositivo de género. Estamos desvirtuando el esquema de oposición naturaleza-cultura, para advertir que lo denominado "natural" no es más que una invención ideológica que pretende ejercer funciones normativas desde la posición privilegiada de una supuesta neutralidad científica. De este modo, deducimos que primero se dan roles, demarcaciones, correlaciones de fuerzas, enfrentamientos por el poder, vencedores, dominados, etc. y después se los recubre con una precuela mítico-naturalista. El género es una actividad performativa que se hace siempre en función de otro[1209]. No existe ninguna constitución del género externa a una sexualidad subordinativa y explotadora: no existe ninguna constitución del género externa a la construcción de la monogamia heterosexual[1210]. Por ello, no consideraremos que el género mistifica al sexo sino que, al contrario, el sexo mistifica al género:

[1200] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. op.cit.* p. 77: "*... la represión no es fundamental ni triunfante (...), hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder*".

[1201] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. op.cit.* p. 63.

[1202] *Ibid.* p. 65.

[1203] *Ibid.* p. 66.

[1204] *Ibid.* p. 69.

[1205] *Ibid.* p. 74.

[1206] *Ibid.* p. 166.

[1207] Cfr. Ver mi artículo B. Castellanos: "Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista" en Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, nº 17 (2008.1), en el que se critica el moralismo abolicionista, que argumenta en base a una indignidad en la que el sexo prostituido sumerge a la mujer.

[1208] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. op.cit.* p. 167.

[1209] J. Butler: *Deshacer el género. op.cit.* p. 13.

[1210] *Ibid.* p. 85.

"*Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esta construcción llamada "sexo" esté tan culturalmente construida como el género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal*"[1211]. En base también al análisis de Foucault, la Teoría *Queer* propone, además de la necesidad de localizar los dispositivos de normalización, como filosofía práctica, la resistencia a la normalización, articulando y entrelazando las cuestiones de raza, sexo y clase. Así lo manifistan Teresa de Lauretis, Joan Nestle o Judith Butler cuando tratan de mostrar el potencial revolucionario de sus movimientos, a condición de que éstos sepan mostrarla inviabilidad del capitalismo y su tecnología normalizadora de cara a desarrollar vidas habitables, vidas vibrantes no sujetas, no atrapadas y succionadas en la maquinaria de poder instituido: "*La pureza lésbica, imagen pública que nos envuelve en el manto de las relaciones monogámicas duraderas, los encuentros discretos en la intimidad del hogar, y la necesidad apremiente de recrear la familia, no ayuda a nadie. Al permitir que se nos represente como la homosexual buena, respetable, perdemos más de lo que ganamos. Perdemos la complejidad de nuestras vidas, y perdemos lo que para mí ha sido una lección de toda la vida: no se traiciona a los camaradas cuando comienza la cacería de brujas*"[1212]. Del mismo modo nos aportarán un buen número de datos sociológicos, económicos, sanitarios, etc. que muestran como la existencia como mujer, como negro o como transexual, son modos de experienciar la clase social: "*La acusación de que los nuevos movimientos sociales son "meramente culturales" y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable (...) ignora las contribuciones que se han hecho a la teoría marxista desde que Althusser desplazara el modelo de la base y la superestructura (...) ¿y cómo actúa la nueva ortodoxia de la izquierda hombro con hombro con un conservadurismo social y sexual que aspira a relegar a un papel secundario las cuestiones relacionadas con la raza y la sexualidad frente al "auténtico" asunto de la política, produciendo una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores?*[1213] Butler quiere hacer entender que las luchas por la transformación del campo social de la sexualidad son centrales para la economía política. Para ello tengamos en cuenta fenómenos como los que mencionamos a continuación: trabajo doméstico no remunerado, explotación en el ámbito de la reproducción social de las personas, negación estatal de ayudas económicas a comunidades afectivas que no encajan dentro de los parámetros reconocidos por el matrimonio o el modelo familiar, negación también de permisos laborales por enfermedad de allegados que no tienen o no pueden tener el estatuto de "familiar", cargas económicas diferenciales en el ámbito sanitario en el momento en que el Estado no se molesta en contrarrestar los efectos del mercantilismo farmacéutico en el caso de los medicamentos para personas seropositivas, etc. De hecho, si el normativismo sexual es indispensable para el funcionamiento de la economía capitalista, no podemos afirmar, al mismo tiempo, que los movimientos que luchan en este ámbito sean "meramente culturales". Por ello,

[1211] J. Butler: *El género en disputa*. Ed. Paidós, México, 2000. p. pp. 39-40.

[1212] J. Nestlea: *A Restricted Country*. Firebrand Press, Nueva York. p. 123.

[1213] J. Butler: "El marxismo y lo meramente cultural" en New Left Review, nº2 (mayo-junio), 2000. pp. 109-121. Traducido al castellano en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/butler-el-marxismo-y-lo-meramente-cultural.pdf. pp. 4-5.





Butler alude las consideraciones de Paul Gilroi y Stuart Hall según las cuales "*la raza puede ser una de las modalidades en las que se experimenta la clase social*"[1214] y lo mismo ocurre con el sexo o con las afectividades anómalas respecto de la regulación familiar. Del mismo modo continúa más adelante: "*...los esfuerzos convergentes de los estudios* queer *y de los estudios gays y lesbianos han tenido el efecto de cuestionar el vínculo de parentesco y la reproducción social, así como el vínculo existente entre la reproducción sexual y la sexualidad*"[1215]. En favor de la resistencia a la normalización antes mencionada, se propone algo que creemos que es muy nietzscheano: la máxima diferenciación del yo, es decir, la producción de diferencias, el nomadismo de las identidades, el desapego a la estabilidad, que se vuelve contra las capturas y las asimilaciones de la homogeneización a la par que crea nuevos valores, nuevos modos de vida. El feminismo *queer* será postfeminista en la medida en que se cuestionan todas las pretendidas identidades estables como personajes míticos de captura y se suman a la crítica, típicamente postestructuralista, de la lógica ilustrada de la emancipación, lógica fagocitada de antemano por el propio dominio del que pretende liberarse, lógica dialéctica en la que no se crean nuevas perspectivas, nuevas técnicas sensitivas, nuevos conceptos, sino que se contenta con invertir, con poner del revés la normatividad establecida. A las políticas de emancipación les sobra moral y les faltaría estética. La identidad esencialista, ya biológica, ya cultural, ya simbólica, ha de ser deconstruida: "*... la formación jurídica del lenguaje y de la política que representa a las mujeres como "el sujeto" del feminismo es, de suyo, una formación discursiva y el efecto de una versión determinada de la política de la representación. De esta manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente construido por el mismo sistema político que, se supone, facilitará su emancipación. Esto se vuelve políticamente problemático si se puede mostrar que ese sistema produce sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, se supone, son masculinos*"[1216]. Una propuesta *queer* del uso de los placeres se configura en relación a lo que pensadoras como Beatriz Preciado denominan "prácticas contra-sexuales". Quizá se comprenda aún mejor si dijéramos prácticas contra-sexo-genitales[1217]. No se trata simplemente de explorar distintos focos de placer y distintos objetos que los recubrieran. Tampoco se trata simplemente de reivindicar sexualidades periféricas o perversas. Estas prácticas contra-sexuales posibilitan una especie de reelaboración del cuerpo organizándolo en torno a zonas no vinculadas a la diferencia sexual. En torno a este proyecto, aparecen reivindicaciones como la eliminación del género en el DNI, abolición del contrato matrimonial, acceso libre a las hormonas sexuales[1218], etc.

A continuación, volvemos sobre Foucault para recorrer una lectura conjunta de sus lecciones editadas bajo el título *Los anormales* y *La policía de las familias* de J. Donzelot, para incluir cierta información genealógica sobre la familia moderna nuclear y su relación con el dispositivo de sexualidad, a fin de exponer, el cuestiona-

[1214] *Ibid.* p. 8.

[1215] *Ibid.* p. 16.

[1216] J. Butler: *El género en disputa. op.cit.* p. 34.

[1217] Cfr. Ver B. Preciado: *Manifiesto contra-sexual*. Ed. Opera Prima, Barcelona, 2002.

[1218] J. Sáez: *Teoría Queer y psicoanálisis. op.cit.* p. 148-149.

miento que, ambos pensadores, hacen de las teorías estructuralistas del parentesco, ya que este es uno de los hilos principales en torno de los cuales podemos entender la aparición de la Teoría *Queer* del nuevo movimiento feminista y LGTB, como aplicación de la crítica del postestructuralismo a la simbólica culturalista psicoanalítica, y sobre todo, a la de Lacan, cuyos planteamientos viven de demasiados préstamos de cierto Lévi-Strauss de los años 40. Procedamos a exponer algunas cuestiones acerca de la historia del dispositivo sexo-familiar que hemos problematizado a partir de las citadas lecturas.

La familia ha sido, y aún lo es, una figura enigmática, en la que, sospechamos, se cifran los mensajes del proceso de la civilización (al menos de la occidental), y se inscribe una especie de "filogenia" del inconsciente, del imaginario colectivo. Parece guardar un secreto, un porqué, en todo caso, cambiante pero resistente. De ahí que se constituya en torno a ella una temática de amplia insistencia e interés tanto filosófico como socioeconómico. Dos discursos, de alguna manera complementarios, han protagonizado la problemática de la familia y su relación con el más amplio contexto social. El discurso marxista clásico entendía a la familia como mero elemento superestructural destinado a reproducir la ideología burguesa. Sin embargo, en tanto el orden económico capitalista debilitaba la calidad del vínculo familiar, ese mismo discurso, asumía a veces la defensa del mismo. Este análisis no arrojaba demasiada luz acerca de la complejidad histórica de las relaciones entre el poder social establecido y la institución o mecanismo familiar. No aclara, por ejemplo, la aparente contradicción que expresan los movimientos familiaristas del siglo XX, con su virulento ataque a las iniciativas de educación normalizada por parte del propio Estado burgués. Este déficit explica, en parte, la incapacidad o ambivalencia con la que tratan de evaluar las causas y efectos de la crisis y paradógica revaloración de la familia en la sociedad liberal avanzada, y el titubeo en torno a la posición política que tomar ante tal fenómeno. El discurso psicoanalítico, por su parte, entendía a la familia como el lugar de inscripción del psiquismo individual, del proceso de subjetivación, así como de los fallos de éste y su repercusión y reproducción en las relaciones interpersonales. Sin embargo, todo el saber de los herederos de Freud ha tenido, también, aunque en otro sentido, una operatividad ambivalente, una susceptibilidad de ser agenciado tanto por los movimientos de liberación social como por las políticas de normalización. Veamos, pues, cómo hemos llegado a este punto, de la mano de Donzelot, un excepcional genealogista de "lo social", entendiendo "lo social" como ámbito híbrido entre, sobre todo, lo público y lo pribado, que pone en juego toda una tecnología de normalización, cuyo agente especializado para la producción y expansión de la misma, será el compuesto por distintos tipos de trabajadores sociales, psiquiátrica y, directa o indirectamente, psicoanalíticamente informados. Si fijamos nuestra atención sobre este constructo, de cuyo nacimiento da cuenta la obre de Danzelot, *La policía de las familias*, es porque el lugar sobre el que va a disponer su intervención es la familia, operando así la transición entre un gobierno de las familias, proclamadas como sujeto político, propio del Antiguo Régimen, hacia un gobierno a través de la familia, instrumentalizada como objeto de política (medio para el desarrollo de individuos normalizados educativa-social-sexualmente), creado a partir de las revoluciones burguesas y modulado a lo largo de los avatares históricos del capitalismo. Esta conversión o desplazamiento de





las funciones de la familia conllevaba, necesariamente, la puesta en marcha de diversos intercambios tácticos, dentro de los cuales, el papel de vigilante y vigilado se alternaba, siendo a veces el dispositivo familiar productor de control, siendo a veces el seno familiar objeto de una vigilancia externa, ya civil, ya estatal. En todo caso, nos interesa apreciar ciertos datos que nos permiten intuir los entresijos, más tácticos que estratégicos, que han convertido a la familia moderna en la figura correlativa de la democracia parlamentaria, usando palabras de Donzelot, y el papel del psicoanálisis de este proceso.

Partamos de un fenómeno del siglo XVIII: la difusión de la medicina doméstica, primera vigilancia de la familia. Este dispositivo consigue una importante "colonización social", gracias a su doble articulación diferencial, es decir, a su distinto modo de intervención en virtud de la clase social a la que se aplicara. En las capas de la población burguesa, la medicina doméstica estaba destinada en convertir a la familia en espacio protegido, opaco y cerrado, contra los peligros y desórdenes de la vida exterior. De este modo, se produce una segregación de clases que salvaguardara la calidad de vida y la "honorabilidad" de los modos burgueses de conducta, alejando en lo posible el peligro del contagio "degenerativo", minimizando, para ello, el contacto, sobre todo de los niños, con el exterior a la burbuja acomodada, e implantando la sospecha, en un mismo sentido, hacia los criados, que habrían de estar sumamente vigilados por los padres de familia. En este contexto, aparece la figura del médico de familia y, correlativamente, la mujer doméstica burguesa, promocionada por ese instancia médica internalizada por el núcleo familiar. De este modo, se produce una valorización del papel de la mujer, delegada del médico, en la familia, convirtiéndose la mujer burguesa en una "experta" en la gestión de la educación, de la "civilización", de la higiene y, en definitiva, de la producción de individuos sanos. En esta valorización de la mujer doméstica y la subsiguiente disminución de la autoridad paterna en las áreas en torno a las que se inscribían sus nuevas potestades facultativas, ancla gran parte del feminismo burgués de la época. El reconocimiento de este saber, le permitía, incluso, ejercer labores afines, en espacios de beneficencia, que sustituirían a la familia y se formarían así bajo la imagen normativa de ésta, siendo los usuarios, los desposeídos, infantilizados y, consiguientemente, susceptibles de corrección y moldeamiento moral legitimado. En las capas populares, sin embargo, la medicina doméstica tenía un propósito mucho más mundano, es decir, directamente económico. Se trató de direccionar la vida para disminuir el coste público-social de su mantenimiento, coste que, de todos modos, era asumido en base a la necesidad de contar con una cantidad suficiente de mano de obra para el despliegue industrial. Economizar la inversión en la reproducción de trabajadores implicaba una vigilancia mucho más directa sobre el cuerpo social proletario. Esta vigilancia no consistía en la observación y normativización del seno familiar sino en la creación da la familia. Entendamos bien: la familia nuclear era un modo de vínculo personal ajeno al modo de vida obrero en la medida en que la práctica del matrimonio era del todo minoritaria. Se comprende esto si tenemos en cuenta que el registro matrimonial resultaba de interés para la herencia y transmisión de capital y propiedades. Así, resultaba inútil a quien no tuviera nada o casi nada que legar económicamente. El objetivo de la medicina doméstica dentro del contexto obrero

tendía a poner diques a las libertadas procedentes de la falta de una moralización que, en cuanto que no generaba, en sus componentes ninguna ventaja ni individual ni de convivencia, no había codificado sus vidas. Este fenómeno constituía una imprevisibilidad perturbadora para el poder instituido. Introducir el matrimonio y el orden familiar significaría, o al menos eso se esperaba, desplazar las labores de asistencia y sus costes hacia una economía sumergida basada en el sobretrabajo de los propios obreros, es decir, hacia la inscripción de sentimientos de deber a partir de una moral que intensificara la emocionalidad de tales vínculos de sangre y de conyugalidad, produciendo una asistencia mutua. Así, los subsidios y ayudas a los pobres comenzaron a pasar por la exigencia del estado civil del matrimonio. Sin embargo, como es lógico, esto no bastaba para modificar el modo de vida obrero, puesto que el contrato de matrimonio suponía un mero trámite formal pero materialmente falso. El reclamo que resulto finalmente exitoso consistía en la promesa del trabajo doméstico recalificado pero no remunerado de la mujer que, tendría, además, la misión de controlar al hombre para hacerse merecedor de sus servicios, de introducir valores higienistas y de ahorro, de disminuir el gasto público en asistencia a menores abandonados y a acabar con las revueltas de los pobres, una vez rota su alianza con la burguesía: "*Estas dos líneas de deconstrucción del antiguo gobierno de las familias convergen en la toma de la Bastilla. Llevada adelante por gente del pueblo y por indigentes de París, es decir, por aquellos a quienes ya ningún vínculo socio-familiar contiene...*"[1219]. Así, la mujer es instrumentada como elemento moralizador: "*En la práctica, se hace salir a las mujeres del convento para que saquen a los hombres del cabaret*"[1220]. Las viviendas de los polígonos industriales empezaron, por primera vez, y en nombre del higienismo y la salubridad, a concebirse para crear espacios ajustados a las dimensiones familiares y así desbancar las costumbre obreras de desarrollar la vida de modo más colectivo y callejero. Las corrientes higienistas, por su parte, inspiraban intervenciones estatales solo allí donde la economía de mercado corría el riesgo de implosionar.

La filantropía fue una estrategia despolitizante, equidistante entre la iniciativa privada y la estatal, extendida en el siglo XIX, que convertía una cuestión de derecho político en una cuestión de moralidad económica, librando, en gran medida, al Estado liberal de tales responsabilidades (con el fin de que fuera realmente liberal). Esta especia de beneficencia, tan solo era "caritativa" colateralmente, en el sentido de que cumplían principalmente con un objetivo de vigilancia y censura, por medio del chantaje. Así resume Donzelot su mensaje: "*... les daremos los medios para que sean autónomos a través de la enseñanza de las virtudes del ahorro y, por nuestra parte, nos reservamos el derecho a sancionar mediante una tutela puntillosa los pedidos de ayuda que eventualmente ustedes pueden seguir haciendo, puesto que constituirían un indicio flagrante de falta de moralidad*"[1221]. En el mismo sentido: "*... condicionar la atribución de las ayudas mediante una investigación minuciosa de las necesidades, a través del acceso a la vida privada del pobre (...) conseguir que estas ayudas sirvan para algo, que den origen*

[1219] J. Donzelot: *La policía de las familias*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008. p. 56.
[1220] *Ibid.* p. 46.
[1221] *Ibid.* p. 60.





*a un enderezamiento de la familia...*"[1222]. Así es como de manera evidente y vergonzosa, la pobreza empieza a ser considerada como síntoma de inmoralidad y la inmoralidad como razón suficiente, no solo para vigilar, sino para castigar con la negación de asistencia, condenando así a la pobreza más miserable. Las corrientes higienistas, por su parte, inspiraban intervenciones estatales solo allí donde la economía de mercado corría el riesgo de implosionar.

La escuela será el lugar elegido para introducir los contenidos de moralización mencionados, apareciendo así, las políticas de educación pública gratuita como modo de conjurar el socialismo y, en ningún caso, de esbozarlo. No obstante, las escuelas públicas, dotadas con una enseñanza planificada y unificada, comenzaron a recibir cada vez más alumnado de familias acomodadas, mientras, los pobres acudían dificilmente debido a sus horarios laborales y al agotamiento. De ahí, que la gratuidad fuera completada con la obligatoriedad. Como dice Donzelot, la lucha filantrópica contra la explotación infantil también era una lucha contra esos enclaves populares que permitían la autonomía de los vínculos entre generaciones y, por lo tanto, contra las consecuencias políticas de ese fenómeno: una población desvinculada de sus amarras territoriales pero que a la vez conserva de sus orígenes un peso tal que hace de ella una fuerza en movimiento, imprevisible e incontrolable. Parece no haber ni un solo habitáculo del Estado y sus "subcontratados", ni un solo servicio "público" que no fuera instrumentado como dispositivo de vigilancia, de intromisión en modos de vida potencialmente peligrosos para el orden del sistema liberal. A esto se le llama "integración positiva" y consiste, en realidad, en la eliminación de los derechos civiles y de los deberes públicos: la cosa consiste en fiscalizar la privacidad de las personas y grupos para asegurar que han interiorizado los valores que los hacen competentes para buscar el bienestar autónomamente, sin exigir ayuda pública, estatal o asistencial. Es así, en este proceso, como aparece, a finales del siglo XIX, el "trabajo social", educadores especializados cuyo campo de investigación e intervención será la infancia, sobre todo, la de las clases bajas, bajo una apariencia suavizada y amable respecto de los operadores penales y policiales, de los cuales son continuadores. Esta dulcificación, sin embargo, no es sino el lubrificante para introducir medidas mucho menos democráticas aún, dado que intervienen antes del problema (del delito, de la conflictividad, del drama...), bajo el justificante de la prevención. Donzelot pone el ejemplo más paradigmático en el nacimiento del Tribunal de menores[1223]: no admiten publico popular, solo la presencia de "gentes de bien", con los que, por cierto, se jugaba, a menudo, con el tráfico de niños; no admite la posibilidad de apelación; la comparecencia de un menor no implica, necesariamente, que haya cometido un delito, sino que puede exigirse a consecuencia de un informe educativo. Sin embargo, a menudo se conducirá a ese menor a una futura vida delictiva, es decir, se fabrican delicuentes, ya que el internamiento (de menores "en riesgo" de salud, de moralidad, etc. por su contexto de desarrollo, o de menores con tendencia al vagabundeo, por ejemplo) como medida de control predelictiva abre la posibilidad de la fuga, constituyente ya de un delito penalmente perseguible. El Tribunal de Menores no examina delitos sino individuos, sometiendo así a un jui-

[1222] *Ibid.* p. 71.
[1223] M. Foucault: *Los anormales*. Curso del Collège de France (1974-1975).*op.cit.* p. 45.

cio perpetuo y orientando hacia la delincuencia a todo aquel que no sigue el juego de la normalización. Otro ejemplo lo encontramos en el mecanismo represor de la "encuesta social" en el ámbito asistencial, que funcionaba como verificación control de la familia efectiva en los litigios de atribuciones de prestaciones o de viviendas sociales. Otro factor que entra en escena será la psiquiatrización generalizada[1224], saliendo del manicomio para transformarse en agente de la moralización social. De este modo, la enfermedad mental pasará a considerarse como fenómeno siempre latente y peligroso para el orden social. El niño también va a constituirse como objeto fundamental de la psiquiatría, concebido, por sus supuestos paralelismos (dominancia del principio del placer y omnipotencia del deseo, con la consiguiente amenaza de "fuga"), a través de la figura del vagabundo, y como antesala de todas las anomalías del adulto[1225]. Los transtornos, dicen, se evidencian en la escuela y se originan en la familia, en las desestructuraciones familiares, para ser más exactos. La familia debe ser contrarrestada cuando no participa de lo económico.

Al comenzar el siglo XX nos encontramos ya con una intensificación especialmente notable del interés por la temática sexual, que va a atravesar el corazón de la disciplina psiquiátrica y de su "brazo armado", que es el trabajo social. Aparece la polémica entre dos corrientes aparentemente irreconciliables en cuanto al modo de gestionar la sexualidad. Una de ellas es nacionalista-imperialista y corresponde al familiarismo burgués. Desde esta perspectiva se realza a la familia y se ataca todo aquello que pudiera amenazarla. Este familiarismo consiste en pretender, definitivamente, la extensión del modelo familiar, contra la infecundidad, a todas las capas populares ya que, según afirma Donzelot, una vez aplastada la Comuna, la amenaza interna de una multiplicación de las fuerzas obreras pierde fuerza, mientras que el colonialismo necesita hombres. La otra corriente es colectivista y propondrá una gestión individual, y no familiarista, de la sexualidad, bajo lemas como el amor libre (la libertad en las uniones sexuales) contra la policía de las costumbres. Sus reivindicaciones transgredían también, episódicamente, el reformismo de la "izquierda institucional", que giraba, demasiado a menudo, en torno a discursos bastante conservadores, relacionados con las utopías de un proletariado feliz. En general, la defensa de la familia y sus poderes jurídicos estaba protagonizada por aquellos que tenían privilegios sociales que mantener. En este contexto, por ejemplo, surge la idea del voto familiar, progresivamente abandonada en cuanto se observaba, al mismo tiempo, que las familias proletarias eran las más numerosas. Sin embargo, esta polaridad no es más que una simplificación puesto que lo más interesante es ver como las posiciones antifamiliaristas defien-

[1224] Cfr. Sobre el peritaje psiquiátrico en materia penal, como tecnología cuyo efecto sería la duplicación del delito, entendiendo la infracción como rasgo constitutivo del individuo y no solo como acción penalmente tipificada, ver: M. Foucault: *Los anormales*. Curso del Collège de France (1974-1975). *op.cit.* pp. 26-34.

[1225] Cfr. En M. Foucault: *Los anormales*. Curso del Collège de France (1974-1975). *op.cit.* pp. 222-239. podemos observar como esta operación serviría también para responsabilizar al niño de toda su vida y para patologizar la infancia. Del mismo modo, se establece la necesidad de sellar el espacio del niño contra incitaciones hacia las que se lo considera altamente sugestionable. Todo ello forma parte del discurso decimonónico contra la masturbación, discurso que apuntalaría, según Foucault, la fortificación de la familia nuclear burguesa, en torno a la vigilancia constante del menor.





den a menudo la tutela estatal, es decir, la conversión del Estado en una gran familia que ejerciera las funciones de padre. En esta dirección teórica se conforman algunos de los feminismos de la época. Si al principio relatábamos la aparición del médico de familia en el contexto burgués, ahora se va a proceder a una medicalización de la vida y, dentro de ella y sobre todo, de la sexualidad, mediante el cauce abierto por las reivindicaciones supuestamente antifamiliaristas. Pareciera como si la única alternativa al modelo social familiar, fuera la fortificación de la tutela y vigilancia estatal. Esto ha traído, como consecuencia, al menos ciertos malentendidos vigentes aún en la actualidad, relativos a la confusión que igualan medicalización y liberación sexual, o sexualización y antifamiliarismo. Estos malentendidos tienen enorme importancia, sobre todo si tenemos en cuenta que, bien pensado, la cosa funciona más bien al contrario: la medicalización de la sexualidad, la codifica más sólidamente aún que el discurso moral, debido al privilegio del estatuto científico y pretendidamente neutral y benefactor de la primera, que le permite convertir lo que antes eran desviaciones o pequeñas maldades, en patologías o síntomas de enfermedad a erradicar en nombre de la salud pública[1226], atreviéndose así a establecer cómo, cuánto, con quién y con qué finalidades, como cuestión de Estado; y la sexualización social produce medios para el fortalecimiento de la familia, intruduciéndola en el dinamismo del deseo como la promesa de estabilización de la satisfacción de las necesidades-pulsiones sexuales. En este sentido, podemos decir que Donzelot recoge la tesis foucaultiana según la cual, la familia ni excluye ni tan siquiera refrena la sexualidad sino que le hace de soporte: "*La familia es el intercambiador de la sexualidad y de la alianza: transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza. Esa acción de prender con alfileres el dispositivo de alianza y el de sexualidad en la forma de la familia permite comprender un cierto número de hechos: que a partir del siglo XVIII la familia haya llegado a ser un lugar obligatorio de afectos, de sentimientos, de amor; que la sexualidad tenga como punto de eclosión la familia; que, por la misma razón, la familia nazca ya "incestuosa"*[1227]. Según Foucault, uno de los argumentos contra la teoría represiva de la sexualidad y en favor de la teoría de la sexualidad concebida como instrumento de poder, lo podemos ver en el propio desarrollo político de profundización en el capitalismo de nuestras sociedades: "*El hecho de que tantas cosas hayan podido cambiar en el comportamiento sexual de las sociedades occidentales sin que se haya realizado ninguna de las promesas o condiciones políticas que Reich consideraba necesarias, basta para probar que toda la "revolución" del sexo, toda la lucha "antirrepresiva" no representaba nada más, ni tampoco nada menos -lo que ya era importantísimo-, que un desplazamiento y un giro tácticos en el gran dispositivo de la sexualidad*[1228]".

El triunfo del familiarismo a través de su propia oposición política, "perdida" en estrategias estatistas, se lubrificó a través de una tecnología que secularizaba tanto la antigua dirección espiritual cristiana como la diagnosis medica fría y lapidante. Nos referimos a la psicología y, en especial, al psicoanálisis. El familiarismo supo integrar

[1226] M. Foucault: *Los anormales*. Curso del Collège de France (1974-1975). *op.cit.* pp. 153-156.

[1227] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. *op.cit.* pp. 114-115.

[1228] *Ibid.* p. 140.

e invertir tácticamente propuestas como la de la Planificación Familiar, apolitizándola y alejándola de toda referencia al modelo colectivista en favor del desarrollo de la imagen de la "familia feliz". También supo integrar la pedagogía sexual, que anteriormente tanto había escandalizado, como dispositivo de control y vigilancia. En este sentido, Donzelot nos ofrece algunos pasajes de consejos de la época, como los diseminados en escritos de Mme Vérine o Blackwell, cuyo denominador común podría resumirse así: "*...Responda (...) a todas las preguntas del niño pequeño, aun cuando y sobre todo si están referidas a la sexualidad (...) pues ese niño no dudará, cuando llegue a la adolescencia, en confiarle cuanto le suceda en el ámbito en que usted lo habrá introducido...*"[1229]. Se trata de establecer una relación de confidencia, de tal modo, que, de alguna manera, son los padres los que "iniciarán" al hijo en su vida sexual. En 1967, cuenta Donzelot, la ley Neuwirth, promovida por un diputado conservador, autoriza por primera vez un programa curricular escolar sobre sexualidad y anticoncepción. Muchos de los elementos que han pasado por liberación sexual no son sino tácticas de normalización: "*Ya no quedan espacios sociales de gestión de la sexualidad como el antiguo baile, donde los sexos, las edades y las clases se confundían, donde las elecciones de parejas se realizaban bajo la mirada y el control de los grupos de pertenencia familiares y sociales. Ya casi no quedan espacios aleatorios como el baldío y la calle, donde se operaban las iniciaciones sexuales y amorosas. Ahora hay "boliches", espacios privados, organizados con vistas a facilitar los acercamientos sexuales entre individuos de una misma franja etaria y nivel de vida (...) Ahora hay "terrenos de aventuras" prefabricados y cursos de educación sexual en las escuelas*"[1230]. Dentro de esta tecnología de normalización, la psicología mostrará una predilección por el niño como objeto de estudio, ya que el niño será visto como el síntoma de la patología de las relaciones adultas, es decir, de las patologías sexuales. Así todo se remite al deseo: el niño excesivamente deseado expresará problemas que revelan las frustraciones de la madre; el niño poco deseado manifestará tendencias antisociales e, incluso a veces, peligrosas. El objeto de estudio del psicólogo es el niño-síntoma y su ámbito de intervención, entonces, el deseo. Dentro de esta nueva tecnología, el psicoanálisis supo, como nadie, borrar el conflicto falimia-Estado, que a menudo se manifestaba en forma de arribismo entre los potestades pedagógicas de la falimia y las potestades pedagógicas de la escuela pública. Como reconoce Foucault, al principio suscitó desconfianza puesto que pretendía discurrir en torno a la sexualidad de los individuos por fuera del control familiar que, por cierto, quedaba cuestionado a partir del análisis que de él hace el psicoanálisis, mostrando ciertos aspectos miserables. Pero al final, teóricamente, ambos ámbitos, familia y escuela, se hacían copertenecientes en el análisis: la escuela evidenciaba la inadaptación y ésta remitía a un problema cunyugal o a una desestructuración familiar (y no tanto a una culpabilización directa de la familia ni mucho menos de la institución familiar como tal, sino, casi por el contrario, a un déficit de la misma, a una mala representación de los miembros, a una falta de cumplimiento de los roles), que ha de ser denunciada y, en parte, contrarrestada por la escuela, sin que ésta tenga que asumir la responsabilidad correctora. Al fin y al cabo, ya decía Foucault, el psicoanálisis garantizaba el intenso lazo filial mediante la sexualidad ya que la sexualidad se constituía gracias a la Ley, gracias a la introducción del deseo y de la prohibición (por este orden) del incesto: "*no sólo debe uno someter su sexualidad a la ley, sino que únicamente tendrá una sexualidad si se sujeta a la ley*"[1231]. Éste es el esquema en el que aún nos movemos. Dice Donzelot que el psicoanálisis va a coronarse como educador de la familia a través de los propios deseos de ésta: "*La volverá* permeable a las exigencias sociales, buena conductora de las normas relacionales"[1232]. El mensaje que el psicoanálisis logrará universalizar es el siguiente: "*La resistencia del individuo, al igual que la resistencia de la familia a las normas, ya no es sino una resistencia* interna *a un proceso del que podría resultar un mayor bienestar para él, para ella. La* resistencia a las normas sociales se convierte en resistencia al análisis, *bloqueo meramente negativo y ciego a su pripio bien*"[1233]. Así: "*El poder de la tecnología relacional radica, precisamente, en el hecho de que no impone nada, ni nuevas normas sociales ni antiguas reglas morales. Su poder radica, por el contrario, en el hecho de que las deja flotar, unas en relación con las otras, hasta que encuentren su punto de equilibrio*"[1234]. Una cosa es clara: la sexualización de todos los ámbitos de la Sociedad, mediante el juego de incitación-inhibición, ha revertido en una intensificación de la vida familiar. Es lógico: si en la familia se desarrolla la sexualidad, en su desestructuración se desarrollan las patologías sexo-afectivas y, en ellas, radica la inadaptación social, no hay más remedio que entender que la familia es el soporte de todo lo social, de todas sus rectitudes y de todas sus desviaciones. Todo queda reducido a dos opciones: el tormento de los excesos de la familia o el extravío y la locura de la disidencia de la misma. El papel principal del psicoanálisis fue reconciliar a la familia con el Estado, a partir del desnivel entre ambas instancias. En realidad, lo que el psicoanálisis refuerza no es la familia como unidad social ni tampoco, siquiera, la familia como plano de concentración instintivo-animal de las emociones. Lo que el psicoanálisis refuerza, en una operación de desplazamiento simbólico, es un imaginario familiar, ratificando la validez de los roles funcionales pero exigiéndolos, casi únicamente, como representación. Freud entroniza a la familia mediante el desvelamiento de su carácter mítico. Así, el psicoanálisis atraviesa extrañamente las series televisivas de "género familiar" desde las cincuenteras, comedias activadas en torno a la "familia feliz" hasta las actuales, parodias activadas en torno a las "miserias de la familia". En cualquier caso, se opera contra la amenaza de disolución de la familia, localizando en ella el deseo del individuo, la constitución del sujeto de deseo, cuya identidad remite al drama familiar, lugar de satisfacción y frustración, escenario paradigmático de la seducción, en el que los elementos represivos solo son subsidiarios de un programa de incitación que pretende sobrecodificar el cuerpo, ese cuerpo que, prometedora, nietzscheana y bellamente, dice Donzelot, "*afirma la realidad de una vida y (...) denuncia la irrealidad de aquello con que todos procuran asediarlo y callarlo*"[1235].

[1229] J. Donzelot: *La policía de las familias. op.cit.* p. 189.
[1230] *Ibid.* p. 210.





[1231] M. Foucault: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. op.cit.* p. 137.
[1232] J. Donzelot: *La policía de las familias. op.cit.* p. 192.
[1233] *Ibid.* pp. 193-194.
[1234] *Ibid.* pp. 193-194.
[1235] *Ibid.* p. 213.

En torno a estudios antropológicos actuales (Franklin, McKinnon...) que definen el parentesco no como base de nuestra cultura sino como fenómeno de la misma interrelacionado con factores políticos, económicos, etc.[1236], J. Butler propone una concepción alternativa del parentesco, entendiéndolo como la intensificación de los vínculos comunitarios en asociaciones más íntimas que no tienen porque estructurarse por relaciones monógamas, pero ni siquiera por relaciones sexuales o biológicas. La cuestión es separar el parentesco de la sexualidad como órdenes heterogéneos. Los amores que no se estructuran así no son, por ello, menos amores o menos de verdad, aunque así lo imponga, a nuestro entendimiento, la normatividad vigente. La petición política sería la desarticulación de los derechos y deberes concomitantes con el matrimonio o con figuras similares, ya que se construyen en base a la discriminación de otras alianzas consideradas ilegítimas, cuyo efecto no es meramente simbólico sino que, por ejemplo, muchas prestaciones sociales están condicionadas por el contrato matrimonial[1237].

### 6.2.8. Nudos de la Filosofía política postestructuralista deleuzeana: mapa de dificultades y oportunidades

Llegado este punto, se hace inevitable tomar un ritmo más pausado y realizar algunas reflexiones que nos permitan considerar las implicaciones políticas de todo lo dicho en este recorrido. No nos gustaría contentarnos con la ambivalencia sino que, por el contrario, entendemos que si el desarrollo de este escrito tiene algún valor es, precisamente, el de vincularlo con un compromiso ético-social. Para ello debemos partir de una asunción: la filosofía postestructuralista, como construcción conceptual dentro del panorama del pensar postmoderno, ha sido recibida con entusiasmo, por parte de los movimientos sociales, pero no es menos cierto que, a menudo, ha provocado ciertas sospechas dentro de la militancia política de "izquierda" o, mejor dicho, dentro de las organizaciones de corte anticapitalista y/o reivindicativo. La repulsa que pudiera encontrar la operación filosófica postestructuralista dentro de instituciones conservadoras o liberales, es algo que no nos interesa demasiado, en la medida en que pretendemos, en todo caso, defender dicha operación filosófica en su carácter revolucionario, es decir, como impulso fresco en la lucha anticapitalista e, incluso, como arma de combate. Lo que, sin embargo, sí enturbia nuestras expectativas, es el hecho de que exista un número no despreciable de felices encuentros, al menos en apariencia, entre el aporte intelectual postestructuralista y distintas fuerzas que, a todas luces, laboran en favor del capitalismo más descarnado[1238]. Esta es la cuestión que nos pre-

[1236] Cfr. Ver, por ejemplo, algunos estudios como: J. Bestard: "Artificial y natural: ¿Qué queda de la naturaleza?" en *Parentesco y modernidad*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998; S. Franklin: *Embodied Progress. A cultural account of assisted conception*. Rotledge, London, 1997; S. Franklin y S. McKinnon, editoras: *Relative Values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press, 2001.

[1237] J. Butler: *Deshacer el género*. *op.cit.* pp. 47-48 y 180-187.

[1238] Cfr. Teresa Oñate denomina falsa postmodernidad a esta tendencia que abraza y glorifica la pluralidad simultánea de todas las posiciones posibles y cambiantes de forma acrítica, indiferente, relativista y frívola. Este tipo de pensamiento no sería capaz de problematizar cosa alguna, instalándose, en cambio, en el placer inmediato e individual, generando, así, un mundo reaccionario. Esta falsa postmodernidad sería, más bien, una antimodernidad áfona y sin propuestas. (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. *op.cit.* p. 92). Lo que T. Oñate desea es la diferenciación clara entre la postmodernidad del pensamiento de la diferencia de la antimodernidad del relativismo propio del dogmatismo liberal monológico sin Todo, que lleva a la indiferenciación de las posiciones que permite imponerse a aquella que cuente, simplemente, con la fuerza (*Ibid.* p. 210). Si algo deseamos combatir, a lo largo de nuestra investigación, es el presentismo que pretende que la historia ha finalizado y que no hay ya lugar para el acontecimiento político, que no hay ya lugar para revoluciones y para futuros puesto que la revolución burguesa hubiera agotado el futuro totalizándolo (*Ibid.* p. 221). La crítica del relativismo se une a la crítica contra el historicismo que desecha los pasados y convierte a la historia en una carrera sin fin (T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Ed. Dykinson. Madrid, 2010).

[1239] A. Negri: *Imperio*. *op.cit.* p. 146.





ocupa, y no nos preocupa tanto por la necesidad de denunciar los "falsos" usos de una herencia cultural sino por el estupor en que nos sumen, a veces, los propios productores de una corriente de pensamiento que aún no podemos denominar herencia, en la medida en que continúa especificándose. Por ello deseamos, al menos, convertirnos en una de esas especificaciones, en una claramente protransformadora, en una que nos permita salir de la ambigüedad intencional. Afirmamos esto sin matices puesto que, marxista y, más aún, nietzscheanamente, no dejaremos, en ningún caso, de reivindicar que todo decir es intencional y que ningún pensar es neutral, sino inmerso en un conjunto de valores, inevitablemente afectados por el mundo en que vivimos, pero también, capaces de afectarlo, a su vez.

En este sentido, no podemos disimular el abatimiento espiritual que nos producen ciertos episodios de esa tradición postestructuralista y deleuzeana a la que nos hemos unido con tanto entusiasmo. Resulta difícil digerir las ocasionales convergencias de estas corrientes con distintos poderes constituidos, ya sea en forma de discursos anhelantes de tiempos pasados, de glorias y aristocracias de una supuesta "edad de oro", más violenta, más viril, más inmoral, a la que habríamos de querer volver; ya sea en forma de complacencia fascinada con los nuevos tiempos, con las extremas monstruosidades del despiadado capitalismo contemporáneo: "*Muchos de los conceptos caros a los pensadores posmodernos y a los poscolonialistas encuentran una perfecta correspondencia en la ideología actual del capital corporativo y el mercado mundial*"[1239].

Nuestra empresa de especificación resulta urgente cuando vemos a ciertos sectores de la filosofía postmoderna funcionando como aliados de la última moda anticomunista, en su empeño por revisar la Historia tanto como haga falta hasta el punto de no dejar el más mínimo rayo de dignidad para cualquiera que hubiera colaborado con los intereses del Segundo Mundo, siendo este, con más o menos fortuna, el único referente efectivo frente a la hegemonía capitalista. No creemos que esta labor sea honesta en cuanto intentamos dilucidar cuál pueda ser su intencionalidad ahora, en estos momentos. Habría que ser muy ingenuo para tomarla como una búsqueda despreocupada de la verdad histórica y no como una ejecución presentista dedicada a preservar al mundo actual de cualquier movimiento que tuviera con ese Socialismo Real, la más

mínima línea de continuidad, de resonancia o de afectación. Debemos hacernos cargo de que la Guerra Fría continúa y que nadie se compromete en una guerra contra un fantasma, sino contra amenazas reales y presentes. Se trata, más bien, de la demonización y desautorización progresivas del pensamiento comunista en general. Ya, a finales de los 40, Bataille percibía, en la crítica antiestalinista, un disimulo mediante el cual se trataba de condenar al movimiento y a la experiencia comunista en genaral[1240].

También nos inquietan los últimos gestos de Negri que, tras una vida de lucha y de combate, parece mostrarse, cuanto menos, ambiguo en cuestiones tan graves como la nueva ofensiva ideológica del Capital, publicitada, en el ámbito laboral, como "flexiseguridad", cayendo así en los errores postmodernos de los que tanto se había cuidado[1241]. La lucha obrera, de la cual el propio Negri formó parte, merece, al menos, no ser burlada con una propuesta que pretende hacer pasar la precariedad laboral por algo deseable para el propio trabajador. No vale, en este punto, utilizar la crítica nietzscheana contra la sobrevaloración de la seguridad, ya que la invitación a gozar con la inseguridad tiene un valor diferente cuando impulsa a desafiar el mundo tal y como es, cuando impulsa a deshacerse de las cadenas y a perder el miedo al cambio, a la tragedia y a la revolución, y cuando, por el contrario, llama a reconciliarse con el poder instituido, a tomar por responsabilidad individual lo que solo puede ser socialmente enfrentado, y a soportar la explotación y la miseria a cambio de poder decirse "dinámico". Si somos fieles al sentido de la dramatización nietzscheana, lo que hay que buscar es un quién y en qué condiciones, detrás de los valores y de las consignas propagadas. De lo contrario, acabaremos celebrando cualquier agresión sobre nuestros cuerpos, como oportunidad para deconstruir nuestra identidad, o cualquier invasión de territorios, como oportunidad para deconstruir las fronteras estatales, o la masacre y pauperización de algunos pueblos como oportunidad para devenir nómada. Algo así sería completamente ridículo y la estupidez estaría en querer ignorar que detrás de todo ello, en el otro lado, alguien o algo se lucra: un centro de Poder se reafirma, fortalece sus aduanas y se sedentariza. A veces, el nomadismo es defendido de modo demasiado frívolo y poco riguroso, mediante análisis tan pobres que no son capaces de distinguir a un estudiante Erasmus de un inmigrante sin papeles[1242]. Una cosa es desear lo necesario para aprovechar la coyuntura y extraer de ella fuerzas aptas para lo revolucionario, y otra, muy distinta, adecuar el deseo a imposiciones contingente, para que todo siga igual. Escuchemos las acertadas palabras del propio Negri: "... *las tendencias globales hacia la movilidad aumentada, la indeterminación y la hibridez son experimentadas por algunos como una forma de liberación, pero por otros como una exacerbación de sus sufrimientos. Ciertamente los bandos de apoyo popular para los proyectos fundamentalistas (...) se han diseminado más entre aquellos más subordinados y*

[1240] G. Bataille: *La parte maldita*. *op.cit*. pp. 149-152 y 162-163.

[1241] A. Negri: *Imperio*. *op.cit* pp. 146-153.

[1242] Cfr. Ver R. Reyes: "De la seducción. Fragmentos" en *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 11, 2005.1/1. ISSN 1578-6730. p. 1 (penúltimo párrafo sobre los flujos migratorios).





*excluidos por la economía global y los más amenazados por la movilidad del capital*"[1243]; "*El poder de circular es una determinación primaria de la virtualidad de la multitud, y la circulación es el primer acto ético de la ontología contraimperial. Este aspecto ontológico de circulación y mezcla biopolítica es resaltado aún más cuando contrasta con otros significados atribuidos a la circulación posmoderna, tales como los intercambios de mercado o la velocidad de comunicación. Aquellos aspectos de la velocidad y la circulación pertenecen, en realidad, a la violencia del comando imperial. Los intercambios y la comunicación dominados por el capital están integrados a su lógica, y sólo un acto radical de resistencia puede recapturar el sentido productivo de la nueva movilidad e hibridez de los sujetos y realizar su liberación*"[1244].

También resultó extraña la postura, bastante acrítica, con la que Negri, hizo del SÍ a la Constitución Europea, una campaña ciertamente inconsistente, argumentando en favor del SÍ una especie de superación del marco estatal y, desatendiendo el contenido absolutamente neoliberal del documento. Tal vez convenga recordar aquí las palabras de Deleuze: "*La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos*"[1245]. Por otro lado, la Unión Europea, deseable o rechazable, no supone, en cualquier caso, una desestructuración ni una alternativa del marco estatal, sino un alisamiento del terreno económico en favor de un más cómodo fluir de capitales. Además, si el internacionalismo proletario formulado en el siglo XIX supone una concepción algo ingenua en la actualidad, y el nacionalismo soviético, una algo romántica (o incluso, brutalmente romántica) no será, precisamente un eurocentrismo orgulloso el que la supere. Nos gustaría oponer a este Negri "político" (en el sentido sofista de político) al otro Negri, al filósofo: "*La construcción negativa de Otros no-europeos es finalmente lo que funda y sostiene la misma identidad europea*"[1246]. Si atendemos a una perspectiva histórica nos resultará difícil entender la unidad de fuerzas estatales construidas sobre el espíritu imperialista y mantenidas, en gran parte, mediante el expolio de otros territorios, como una unidad de carácter solidario. Nos cuesta ver cómo el carácter capitalista de una unión como esta puede ser modificado desde dentro, desde los márgenes configurados por la propia unión. La sospecha que queremos expresar es la de que el carácter reactivo del europeismo no sea una simple deriva sino una condición genética. No tiene ningún sentido comparar el proyecto de la Unión Europea con el Alba latinoamericano en la medida en que no tiene sentido igualar la unidad de los alternos y de los explotados con la unidad de los explotadores y detentadores del Poder constituido. El desplazamiento de las fronteras no es, de suyo, políticamente bueno o políticamente malo. Resulta, sin embargo, necesario plantear la pertinencia de un internacionalismo comunista, que busque la paz mediante la denuncia de la guerra económica perpetua, basándose en la responsabilidad genealógica, frente a un internacionalismo que

[1243] A. Negri: *Imperio*. *op.cit*. p. 146.

[1244] *Ibid*. p. 224.

[1245] G. Deleuze y F. Guattari: Qu'est-ce que la philosophie? *op.cit*. p. 104 (*¿Qué es la filosofía? op.cit*. p. 110).

[1246] A. Negri: *Imperio*. *op.cit*. p. 95.

pretende sofocar la guerra civil, confundiendo paz con la imposición de una victoria. Del mismo modo, resulta necesario escapar del miedo a volver a poner las fuerzas dionisiacas en juego: si una vez celebramos la tragedia, no hay razón para desconvocarla ahora para siempre.

En el centro de todos los interrogantes que podemos abrir a partir de estas extrañas confluencias entre postestructuralismo e intereses capitalistas, encontramos dos ideas clave, en torno a las cuales se ha sembrado la confusión: molecularización del deseo y decontrucción del sujeto. Indudablemente, la invitación a un devenir-molecular, está presente en el proyecto filosófico deleuzeano. Sin embargo, si la tomamos de un modo demasiado apresurado, sin tener en cuenta los matices, caeremos en el error de entender el devenir-molecular como un viaje sin retorno, es decir, sin camino de vuelta. Si Deleuze alerta a menudo contra los agujeros negros es, precisamente, para evitar agenciamientos de este tipo. Cuando apostamos por una molecularización del deseo en el ámbito político estamos proponiendo un programa que contenga los siguientes puntos: 1) Evaluación de los valores sociales y criterios de valoración en curso, en la que se tengan en cuenta asuntos como la base deseante-final que los sostiene (por debajo del sistema racional-instrumental en el que se exhiben), la intencionalidad con la que impactan sobre nuestras pasiones (incrementando o disminuyendo nuestra potencia) y los canales de distribución y filtración (conciencia o inconsciente) a través de los cuales se inoculan en el pensamiento, convirtiéndolo, a su vez, en productor de los mismos. Hacer esta evaluación no implica transladar la política al terreno de la psicología, ni neutralizar a los agentes políticos, atribuyéndoles una ambivalencia insuperable. No se trata de denunciar al policía o al fascista interno, o de atribuir todo el espectro de la polaridad política al sujeto deseante individuado, de tal modo que no pudiéramos establecer estratos y niveles de Poder. No se trata de reducirlo todo a una dialéctica infinitesimal y subjetivante. Analizar el sentido molecular (deseante e inconsciente) de la adherencia a unos u otros valores, superar el victimismo y sospecharnos en cuanto a nuestra colaboración involuntaria con la propia servidumbre, no puede significar la indistinción absoluta entre opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados. Se trata, más bien, de perseguir una responsabilidad genealógica que permita el juego de la denuncia del sistema, lo cual consiste en algo bien distinto y alejado de una regresión al infinito (infinitesimal) en la cadena de causalidad política, que favorecería siempre al Poder instituido al colaborar con su invisivilización; 2) Establecimiento de líneas políticas productivas, en las que prepondere lo activo respecto de lo reactivo, y con las que reivindiquemos unas condiciones que nos permitan desplegar toda nuestra potencia, más que lamentarnos y exhibir supuestas carencias; compositivas, en tanto que pongamos a riesgo nuestra individualidad discontinua para posibilitar que el deseo trabaje singularidades más expansivas y fuertes; y disyuntivas, en la medida en que las síntesis mencionadas no supongan una homogeneización ni una necesaria reducción de unas problemáticas a otras, ni una clausura del devenir político-social-vital. Buscar el potencial revolucionario de los distintos movimientos sociales e, incluso, de distintos modos de vida, no es exactamente mezclarlo todo en una confusión interclase, ni disipar las fronteras entre amistad y enemistad,





de tal suerte que reprodujéramos las componendas capitalistas de la sociedad constituida. Del mismo modo, evitar el cierre y la sedentarización, e insuflar espíritu revolucionario en las maneras de habitar el mundo, no significa postponer indefinidamente toda efectuación ni renunciar en todo caso a cualquier tipo de victoria perceptible. Si fuera así, no haríamos más que reeditar el historicismo justificativo hegeliano, ya que se desdibujaría cualquier diferencia entre el desenvolvimiento del Espíritu y el paradigma maquínico. Poco importa que hablemos de molecularidad, si supone una falta total de horizonte y un impedimento para la producción de cualquier subjetividad, o de un hipersujeto que lo somete todo pero cuya efectuación está siempre diferida, en la linea de Hegel; 3) Armar métodos de lucha víricos, capaces de asumir el caos, de cogerle el ritmo al caos, ganando así en imprevisibilidad, y en capacidad de transmutación, pero también de darle formas y sentidos, asegurando de tal manera la potencialidad constructiva en lugar del nihilismo. No es tanto que un devenir de tácticas sea, de por sí, mejor que una estrategia, sino que, dado que el Poder capitalista actual ha llegado a funcionar en la ausencia de regímenes uniformizados, consiguiendo, con su proliferación de alianzas y ataques descentrados y provisionales, una mayor capacidad de absorción social, se exigen, proporcionalmente, unas técnicas de resistencia fluidas y no demasiado constreñidas por requisitos de coherencia y verdad. A nivel deseante se trata de minimizar los cuágulos, de librar al deseo de la viscosidad y de excesivos apegos. Este punto del programa no implica someterse a una infiltración tal que los movimientos sociales quedaran, de pronto, fagotizados y redireccionados por las instituciones constituidas. En cualquier caso, hay que combatir, conceptual y prácticamente, los discursos de la indistinción: salir de la dialéctica poder-emancipación no puede suponer lo mismo que la caída en la permanente equiparación, del tipo "es lo mismo capitalismo que comunismo", "es lo mismo el amo que el esclavo" o "es lo mismo la reivindicación del Poder que la reivindicación de la potencia", ya que en tal caso, nos hundiríamos en un nihilismo práctico total o en un romanticismo del perdedor, igualmente pernicioso. Posiciones de este tipo trabajan el conservadurismo. Vienen a reducirse a la hipótesis ddel "hombre que fue jueves". Tejer composiciones o, lo que es lo mismo, tejer redes de amistad política (y políticas de la amistad) es un proceso que no puede carecer de la necesaria selección. Incluso podemos decir que tejer redes de amistad pasa, también, por el trabajo de evidenciar la enemistad y los antagonismos. Pensamos, con Spinoza, Marx, Nietzsche y con Bataille, que no hay mayor violencia, que no hay violencia más cruel que la de intentar borrar, en el pensamiento, la diferencia entre las convergencias y las divergencias o, dicho de otra manera, entre los modos de vida que se componen y son productivos (buenos encuentros) y los modos de vida que no se componen y son estériles (malos encuentros).

En cuanto a la deconstrucción del sujeto, ¿cómo entenderla de manera productiva? La pregunta inicial sería: ¿Cómo afecta la deconstrucción del sujeto al plano legal, al plano de la reivindicación de derechos? ¿Cómo separar nuestra propuesta de un anti-individualismo totalitario y como reestablecer la sensibilidad hacia el bienestar individual (individual-personal e individual-colectivo), por una parte, así como de la barbarie, es decir, así como de un antiestatalismo irreflexivo y suicida, por otra? De nuevo aquí, no

podemos reducir la práctica política a lo molecular sino que el trabajo de lo molecular debe volver a pasar, nutriéndolo y transmutándolo, por lo molar, debe inscribirse en lo molar. En eso consiste el juego de lo constituyente y lo constituido: debemos responsabilizarnos también de la cuestión de cómo amparar las conquistas. Así, deconstruir al sujeto se convierte en una operación también positiva. Deconstruir al sujeto es, como hemos visto anteriormente, indagar los dispositivos que lo disparan, los medios de producción de los que estos dispositivos se sirven y los cabos sueltos o lineas de subjetivación que, habiendo sido, igualmente, construidos, toman o pueden tomar, sin embargo, marchas inesperadas con respecto a los patrones y diseños presupuestos en la génesis de su constitución. Estos cabos sueltos nos resultan política-virtualmente operativos pero hacerlos efectivos es todavía necesario y, para ello, no basta con celebrarlos. Tenemos que inventar formas de ligarlos e introducirlos en el circuito social, de tal modo que su sentido no sea solo el de la huida sino también el del arrastre. Los cabos sueltos pueden funcionar como impulsores de modos alternativos de comunidad y de formas de vida más incluyentes. Los planteamientos periféricos no tienen porque condenarse a la marginalidad sino que portan la promesa de nuevas globalidades. Deconstruir no es solo una tarea negativa de disolución de significados sino, también, una positiva que permite, que deja el campo libre, para nuevas significaciones. Ni siquiera es el caso que estos dos momentos se den sucesivamente sino a la vez: la deconstrucción solo es visible en la nueva construcción. Reafirmamos otra vez la inmanencia. No deseamos desactivar toda sujeción (cosa además improbable) sino reapropiarnos los medios de producción de la subjetividad. En este sentido, la revindicación de derechos tiene valor, a condición de saber que las codificaciones implicadas para ello, no agotan la inmensa riqueza del devenir vital aunque extiendan la habitabilidad social. Es cierto que reducir la vida a sus representaciones supone un claro empobrecimiento que tapona la conquista de nuevos horizontes pero renunciar también a la dramatización, al ritual y a la performatividad avoca a una subsistencia flotante y demasiado abstracta. Las razones para celebrar la explosión de las diferencias y la preeminencia de lo "libre" frente a lo ligado, tienen por ello, mucha relación con la disponibilidad de material para la selección. La deconstrucción, afortunadamente, deja lugar para el compromiso ético y para la responsabilidad. Sin embargo, estamos tratando con otra visión de la responsabilidad: responsabilidad genealógica, no nuclearizada en torno a la culpa sino a la creatividad (participación) social. Esta responsabilidad genealógica está enormemente comprometida con las condiciones de posibilidad comunitaria, más allá de la imagen moralista de la comunidad. Es, en este sentido, profundamente religiosa, es decir, implicada en la continuidad del Ser. Alguien inspirado a partir de una responsabilidad tal, no se pregunta, primariamente, qué es lo que no debe hacer sino cómo hacer lo que, de hecho, puede hacer. La responsabilidad genealógica nos convierte en buscadores de condiciones para desarrollar todas nuestras potencialidades de forma sostenible, teniendo en cuenta el límite desde el cual es posible actuar (la comunidad) y la heteronomía de nuestra voluntad moral (el deseo y el Inconsciente).

Desde este punto de vista, gustamos de plantear el problema de las ideologías. El concepto de ideología ha sido repetidamente golpeado por la filosofía postestructu-





ralista. Sin embargo, no dejamos de apreciarlo como un término oportunamente maleable y, a menudo, certero, a condición de clarificarlo y seleccionar el sentido más fértil del mismo. La crítica al concepto de ideología viene motivado, entendemos, por el deseo de evitar en todo lo posible cualquier reanudación del proyecto platonizante basado en buscar la verdades en sentido fuerte, a partir de la dialéctica realidad-apariencia. Con Nietzche aprendimos a asumir algo que ciertamente perturba el sentimiento de seguridad, a saber: tras las máscaras encontraremos siempre otras máscaras; no existe algo así como el saber absolutamente desinteresado; y el conocimiento, en cualquier caso, está cargado por el deseo y la seducción. De todas maneras, con él también aprendimos que los criterios de evaluación, de valoración y de adherencia, nos permiten establecer una diferencia entre las distintas intencionalidades. Nuestra conciencia y nuestro lenguaje nos impiden renunciar a la intencionalidad pero ésta no tiene porque ser, de por sí, dañina, y no hay razón para equipararla con el engaño, la mentira o la malevolencia. Entender que la verdad no puede ser sino construida, no constituye un llamamiento a prescindir de la verdad o, mejor dicho, a abstenerse, en nombre de la honradez, a elaborar discuros de verdad. Vamos a barajar la posibilidad de fabricar voluntades de verdad, en las que ésta se asemeje más a la honestidad que a la adecuación o correspondencia con una realidad previa. De hecho, sabemos que los discursos de verdad, entendidos en su materialidad, no desbriben un estado de cosas sino que más bien lo crean, lo performan. En este sentido, resulta importante admitir la falta de neutralidad y mostrar, en lo posible, la inmersión social e intelectual desde la que nos movemos y desde la que nuestros decires cobran vida. También es importante, entonces, llevar a cabo una transvaloración, a partir de la cual, sea pertinente, comparar, seleccionar y justificar los discursos. Si, como explica Deleuze, estos discursos no pueden reflejar un estado de cosas previo, es porque los discursos son, a su vez, un estado de cosas, es decir, tienen el mismo carácter fenoménico que otros estados de cosas, con los que, por otra parte, están a menudo entreverados, sin que haya, exactamente una relación de causalidad con temporalidad cronológica (un antes y un después). Los discursos muestran un estado de cosas que no existía, más que virtualmente, hasta la propia enunciación. Los estados de cosas, a su vez, muestran elementos discursivos que no podrían tener lugar sino en el engranaje de ese orden óntico, ni sentido, salvo en la insistencia relacional con los demás términos del mismo. De alguna manera, quiere decir, que los agentes de enunciación son todo lo que pueden ser en cada momento y lugar o, mejor dicho, dadas unas condiciones. Solo se entienden desde el universo creado por esas condiciones, cuyo origen, si algo así se pudiera cifrar, habría que buscarlo mediante disciplinas que ahora mismo no son de nuestra competencia. En cualquier caso, no creemos que tales orígenes puedan atribuirse a una voluntad (histórica) clara y distinta.

En las ocasiones que hemos utilizado el apelativo "ideológico", lo hemos hecho en sentido marxista y este sentido debe ser adecuadamente formulado. Ya antes que Nietzsche, Marx afirmaba que no era la conciencia la que organizaba la vida sino la vida la que daba lugar a cierto orden de la conciencia. Con vida podemos incluso seguir entendiendo economía, a condición de concebir la economía en sentido amplio, es decir,

atravesada por el deseo y no solo ni principalmente por la necesidad. El "fundamento" último de las operaciones racionales son, pues, las relaciones económicas, en la misma medida en que el "fundamento" último de la razón, es el deseo. En relación a ello, dice Bataille muy bellamente: "*... esta vida -esta vida civilizada- que debemos garantizar, no puede ser reducida a estos* medios *que la hacen posible*"[1247]; y más adelante: "*... la búsqueda de los medios es siempre, en último término, razonable. La búsqueda de un fin está relacionada con el deseo, que a menudo desafía a la razón*"[1248]. Concluye así: "*Los límites vienen dados por el hecho de que, inevitablemente, el fin de la razón, que excede a la razón misma, ¡no es contrario a la* superación *de la razón!*"[1249]. Así, todo discurso, toda *episteme*, supone, no solo unas condiciones de vida sino también una evaluación de la misma y unos consecuencias para los modos de habitarla, simultáneamente. No sería extraño, entonces, interpretar en Marx, una reducción de todo discurso a constructo ideológico. Pero no es del todo así. Se nos estaría escapando la connotación propiamente marxista. Cuando Marx habla de ideología y la contrapone al verdadero conocimiento, pretende marcar una diferencia: ni todo enunciado es ideológico ni el verdadero conocimiento es puro o desinteresado. Es ideológico aquel entramado teórico que careciendo de la suficiente honestidad, intenta pasar por neutro, borrando su génesis, es decir, borrando su vinculación con la vida, invisibilizando su vocación performativa y arrogándose el estatuto de Verdad única y equidistante. Es esta voluntad de verdad una triste voluntad de poder que trabaja, para nutrirse, el sentimiento de impotencia ante su pretendida implacabilidad, cerrando así cualquier deseo de transformación: "es lo que hay", "así son las cosas". La liberación del conocimiento que desea Marx no coincide con la utopía de un conocimiento puro. En esta linea, escogemos sus palabras: "*El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema* práctico. *Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente* escolástico"[1250]. Ciertamente, existen otros pasajes de la obra de Marx en los que parece mostrarse más tradicional en cuanto a las relaciones entre verdad y correspondencia. Sin embargo, este que hemos citado, este pensador que resalta la dimensión pragmática de los discursos, es el Marx que nos gustaría seguir y en el que deseamos basar nuestra defensa del término "ideología" como término fructífero para la crítica política. Frente al término "juegos del lenguaje" con el que tan solo podemos referirnos a una interioridad irrebasable, el término "ideología" abre la temática del afuera y de la interioridad del afuera, es decir, del pliegue, encontrándonos así más cerca de Deleuze de lo que el propio Deleuze podría aceptar.

En este aspecto, Althusser vuelve a sernos de gran ayuda. Él identifica ideología con representación, en la medida en que el sujeto es ya una representación, un punto

[1247] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2007. p. 36.
[1248] *Ibidem*.
[1249] *Ibid*. p. 37.
[1250] K. Marx: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Ed. Grijalbo, S. A., México, 1970. p. 9.





de llegada que funciona a costa de borrar su génesis. El sujeto como autoevidencia o, en términos cartesianos, como intuición existencial (pura) es un producto ideológico, el producto ideológico por excelencia que, a su vez abre la puerta a todos los demás: "*Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos*"[1251];"*Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) "Eh, usted, oiga""*[1252];"*La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una y la misma cosa*"[1253]. Así, el sujeto siempre es, tautológicamente, ideológico. En esa medida, plantear un pensamiento no ideológico debe ser, necesariamente, plantear un pensamiento sin sujeto, del mismo modo en que los presocráticos lo hicieron: "*Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica". Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición)*"[1254]. Estar relativamente fuera de la ideología, al mismo tiempo que, inevitablemente se es un sujeto, es saberse, en tanto que sujeto, punto de llegada y no punto de partida, es saberse atravesado por el Inconsciente, es saberse, además, atravesado por aquello que limita a la conciencia y a lo cual ésta no puede agotar. El pensamiento sin sujeto no puede ser, a su vez, pensado desde la conciencia ya que el pensamiento sin sujeto se identifica, como hemos visto anteriormente, con el Inconsciente, siendo éste el límite posibilitante del pensar. Por tanto, entendiéndolo así, como primer principio, estamos incluyendo la renuncia a representarlo, a descifrarlo, a agotarlo. Esta renuncia constituye el primer paso, un paso absolutamente necesario, para fabricar nuevos lugares de enunciación, ya que el Inconsciente es un horizonte diferencial, desde el cual se producen las diferencias. Respetarlo en su calidad de indemostrable es condición necesaria para respetar las diferencias y para poder salir del opresivo pensamiento único: "*Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un*

[1251] L. Althusser: "Ideología y paratos ideológicos del Estado". Editado por País Global. http://www.pais-global.com.ar/biografias/losaparatosideologicosdelestado.pdf. p. 30.
[1252] *Ibid*. p. 32.
[1253] *Ibid*. p. 33.
[1254] *Ibidem*.

*Sujeto Único y Absoluto es especular, es decir en forma de espejo, y doblemente especular; este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia...*"[1255]. Así, respetar al Inconsciente en su calidad de límite posibilitante es, en última instancia, la condición necesaria para el descentramiento, para el advenimiento de la revolución. En este sentido calificamos de revolucionario a todo proceso trágico, es decir, a todo proceso que disponga al Acontecimiento, que disponga al desvelarse del Ser.

De esta forma, seremos deleuzeanos más allá de Deleuze, es decir, recuperando la pertinencia del calificativo "ideológico" sin, por ello, recaer en la dialéctica que contrapone apariencia y realidad. En su lugar, usaremos el par spinozista modal-substancial, siendo los constructos ideológicos entidades modales que conforman un mundo en base al olvido ontológico (olvido de la diferencia ontológica). Así, no hablamos de ideología sino para referirnos al sistema de pensamiento que ha olvidado la diferencia ontológica y que reduce, por tanto, lo ontológico a lo óntico. Del mismo modo, diremos que la crítica de la ideología es exáctamente lo mismo que la crítica al pensamiento de la representación, no en el sentido de que la representación sea una farsa, tras la cual debamos hallar la Verdad[1256], sino en el sentido de que la representación debe asumir su estatuto de representación, es decir, debe dar cuenta de que su realidad es un montaje operado selectivamente, si quiere conservar alguna validez. Dentro de este contexto conceptual, deseamos reformular el carácter del proyecto marxista de crítica y autocrítica. Así, tal proyecto se acerca a la alternativa clínica o extraclínica que hemos propuesto en torno al método de la dramatización. Dicho en términos nietzscheanos: solo valdría a condición de autopresentarse como ficción. Reencontramos aquí el verdadero significado de la deconstrucción del sujeto. Nos encontramos ante discursos ideológicos cada vez que la representación pretende haber agotado al Ser, es decir, cada vez que la representación se interponga como agente "contrarrevolucionario".

Como aparatos ideológicos o aparatos de captura, la familia comparte funciones con el Estado: tapona la lucha de clases. La familia, como ya estudiamos, tapona la dramatización molecular de la lucha de clases en lo sexual, mediante jerarquizaciones

[1255] *Ibid.* p. 37.

[1256] Althusser: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". *op.cit.* pp. 33-34: "*La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre ya*".





y figuraciones "universales" y abstractas (simbolismo). Decir que la familia es una una máquina de captura (Deleuze) es como decir que es un aparato ideológico (Althusser), ya que lo propio de un aparato ideológico es reclutar sujetos: "*Tendrá pues una identidad y será irremplazable ya antes de nacer el niño es por lo tanto siempre-ya sujeto, está destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual es "esperado" después de haber sido concebido. Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad fuertemente estructurada y que en esta estructura implacable más o menos "patológica" (suponiendo que este término tenga un sentido asignable), el antiguo futuro-sujeto debe "encontrar" "su" lugar, es decir "devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado*"[1257]. Todo discurso o ritual o institución ideológica pretende el monopolio (o el oligopolio) de los medios de producción de la subjetividad. Denunciar al Poder o, lo que es lo mismo, crear espacios de contrapoder es denunciar dicha pretensión. Por ello, los movimientos sociales que nacen para combatir en este campo, problematizan la idea de Sujeto, poniendo en cuestión a los propietarios de los medios de producción de la subjetividad, es decir, al "gobierno de los sujetos"[1258].

Otro concepto que deseamos rescatar, a pesar de haber sufrido el desprecio de algunos pensadores postestructuralistas, es el de represión. Es cierto que casi en cualquier tipo de estudio, resulta más rica una caracterización positiva de aquello en lo que nos estemos ocupando, que una negativa. Foucault siempre nos ha resultado interesante. Se trata de uno de esos investigadores cuya lectura acaba dejando la sensación de haber obtenido un impresionante enriquecimiento. Sus exposiciones sobrias y altamente documentadas aportan perspectivas, al mismo tiempo, frescas y renovadas, que permiten mirar desde otro lado, desde el lado de la producción. A partir de sus planteamientos acerca del Poder, parece resultar un tanto pobre, maniqueo e ingénuo, seguir hablando de agentes personales que ejercen un dominio meramente negativo sobre el mundo. Lo más interesante es observar como ese dominio se manifiesta positivamente, creativamente, de un modo relacional. Si, como advertía Althusser, el propio sujeto responde a un proceso de construcción ideológica, en él, en ese sujeto que somos, van a confluir líneas de Poder que nos convierten en amos y en esclavos a un tiempo o, más explícitamente, que nos convierten en amos en la medida en que nos esclavizan. Tal es la esencia de la sujeción. Sin embargo, al principio de este apartado, mostrábamos nuestro intereses por evitar un agujero negro en la proyección del pensamiento político: el que se produce cuando renunciamos a jerarquizar mínimamente niveles o estratos. No nos parece conveniente un análisis del Poder que nos lleve a una molecularización indefinida, de tal suerte que víctimas y verdugos sean absolutamente indistinguibles. Puede que no haya manera de demostrar, incontestablemente, lo contrario, más que por reducción al absurdo, pero con eso nos contentamos. Preferimos salvaguardar cierto optimismo, para así poder seguir cuestionando el presente

[1257] *Ibid.* p. 34.

[1258] Cfr. Ver: M. Foucault: "El sujeto y el poder". http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf

político. No creemos estar cayendo en el victimismo si afirmamos que en el mundo, no todos participamos del Poder en igual medida. Si así fuera, no habría nada más que decir. Otra pregunta muy distinta es la que proviene de la tradición barroca: ¿por qué luchamos por nuestra propia opresión?, ¿cómo entender un fenómeno como el de la servidumbre voluntaria? Estas preguntas nos devuelven a la cuestión del funcionamiento especular de la ideología como arma del Poder: ¿podemos combatir el centraje de la ideología?, ¿podemos combatir a ese Sujeto Absoluto sin dejar de ser, a su vez, un Sujeto?, ¿podemos, en cualquier caso, dejar de ser sujetos? Si la Ilustración apostó por un empoderamiento de los sujetos en vías de emancipación, dastacando éticas de la autonomía, nosotros hemos apostado, en cambio, por "minimizarlo", por devenirminoritarios también en nuestra singularidad, y montar éticas heterónomas o, mejor dicho, éticas del encuentro. Pero minimizarnos como sujetos no puede ser desaparecer como tales porque siempre es demasiado tarde para eso, en tanto que somos humanos y habitamos humanamente. Minimizarnos como sujetos es también resistir las objetivaciones que, desde el Poder, sufre nuestra subjetividad. Foucault "culpa" a las ciencias sociales de tales objetivaciones y no le falta razón. Nosotros nos hemos ocupado especialmente del psicoanálisis que, al decirnos quiénes somos, nos sujeta y nos objetiva de manera directamente proporcional. Una de las salidas que encontramos es la de desafiar con la intensidad de nuestras propias vidas, con nuestra capacidad diferenciadora, las especificaciones que pretenden agotarlas. Como expresa tan bellamente la poesía de Celaya: "mostrar que, pues vivimos, anunciamos algo nuevo". Dado este panorama, podemos decir que el biopoder que nos fabrica es, a su vez, represivo, en tanto que, al establecer lo que somos, quiere dictar también lo que no somos (o lo que no deberíamos ser). El biopoder es productivo, nos provoca, pero también es moralista y, en cuanto tal, nos reprime. Liberarnos de esa represión y buscar nuevos lugares de enunciación y nuevos espacios para expresar nuestra potencia, es una y la misma cosa. El impulso político humano es, como explica Bataille, profundamente religioso, en tanto se da en el intersticio entre nuestro *conatus*, nuestro deseo por perdurar como entes discontinuos, y nuestro deseo de "volver" a la continuidad del Ser.

Entendemos que el concepto de represión tiene aún la capacidad de desvelarnos algo sobre nuestra relación, como singularidades (individuales o colectivas), con el Poder. Identificaremos represión con esa tristeza que, según Spinoza, se nos inyecta desde el Poder aún cuando éste se instala en nuestro "interior", con esa tristeza que disminuye nuestra capacidad de obrar, que obstaculiza el ejercicio de nuestras potencialidades y que reduce nuestra disposición para crear lazos comunitarios disminuyendo las posibilidades de encuentro. Ese Poder es, en nuestros tiempos, el poder del Capital, en virtud del cual hemos devenido mercancía (nosotros y nuestros discursos). Si la tarea del pensamiento político es la de guiar la conquista de nuevos lugares de enunciación y de expresión de nuestra potencia, entonces la denuncia de los dispositivos represivos es del todo pertinente. Precisamente es dentro de este combate donde situamos nuestro proyecto de políticas de la amistad como alternativa a la creciente compulsividad clínica y nuestra reformulación del programa marxista de crítica y autocrítica.





En otro orden de cosas, queremos clarificar otro malentendido que a menudo surge dentro del ambiente postestructuralista. Se trata de la crítica a diversos planteamientos supuestamente historicistas y supuestamente economicistas. Hemos expuesto, a lo largo del presente trabajo, algunas limitaciones o, en términos nietzscheanos, algunos de los perjuicios del "estudio de la Historia" o, más bien, de la aplicación del modelo historicista al estudio de las instituciones sociales o a la "crítica de la cultura". Frecuentemente y en Lyotard en concreto, esta cuestión se desarrolla bajo el nombre de "deconstrucción de los metarrelatos". En Deleuze, se refleja, sobre todo, en su preferencia por los sistemas conceptuales geográficos o cartográficos. De alguna manera, el postestructuralismo ha persistido en la desconfianza, típicamente estructuralista, hacia las perspectivas diacrónicas. Sin embargo, entendemos que tales perspectivas únicamente son erróneas cuando en ellas subyace el desconocimiento o el olvido respecto de la labor selectiva que las constituye, o cuando se tejen en función de una dialéctica justificativa o vengativa (en todo caso, edípica). La reflexión histórica no tiene porque ser necesariamente de este tipo. De hecho, entendemos que existe una forma de investigación histórica que no es solo respetable sino deseable: la genealogía: "*sólo los contenidos históricos permiten reencontrar la eclosión de enfrentamientos y las luchas que los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas se han propuesto enmascarar*"[1259]. No encontramos, verdaderamente, en Deleuze o en Negri, razones para pensar que reducen la contribución marxista, en este ámbito, a una especie de metarrelato más. Una buena lectura de Marx no es la que busca, en su obra, mitologías del origen, ya que sus referencias al comunismo primitivo no trataban de ser más que hipótesis explicativas y en ningún caso suponen teorías nostálgicas de "paraísos perdidos". En el caso de Freud tal vez cabe pensar algo así. Sin embargo, el psicoanálisis presentó caracterizaciones del inconsciente como dimensión irreductible a esquemas cronológicos. En cualquier caso, la tradición psicoanalítica acabó pecando más de vicios estructuralistas que de otra cosa. Frecuentemente y, sobre todo, en la escuela lacaniana, se privilegió la perspectiva sincrónica pero al precio de confundirla con una especie de estatismo simbólico, bajo el que la transformación social parece no solo superflua sino imposible (o, al menos, muy acotada). De esta manera, el modelo estructuralista acaba cayendo más aún que el dialéctico, en la idea de que la Historia no es más que una constante repetición de lo mismo. Creemos que queda un lugar muy digno para la disciplina histórica en cuanto que genealogía del Acontecimiento. Foucault denomina a esta tarea "contrahistoria" y sitúa el nacimiento de este nuevo paradigma en el siglo XVII, en el que se reelabora el concepto de continuidad histórica en base al derecho a la rebelión. No se trata de un metarrelato en la medida en que la contrahistoria no proviene del discurso universalista y neutral sino de un conocimiento incardinado, es decir, adquirido en tanto que parte del conflico: "*Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acopiamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas*

[1259] M. Foucault: *Genealogía del racismo*. Ed. Altamira. La Plata, 2000. p. 17.

*y la utilización de este saber en las tácticas actuales*"[1260]; "En esta actividad, que se puede llamar entonces genealógica, *no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos o de descalificar el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos. No es por cierto un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico, ni tampoco un positivismo en el sentido ordinario del término. Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien*"[1261].

Todavía nos queda comprender cómo esta disciplina histórica se libera del economicismo. A pesar de los malentendidos, no encontramos economicismo, sino más bien lo contrario, en el cuerpo teórico marxista. Decir que la economía es el motor de la historia no equivale a mantener posiciones economicista. Esa afirmación debe ser entendida en el contexto de la filosofía materialista, como siendo la economía la materia social y, quedando pendiente, la explicitación de qué es aquello a lo que llamamos "economía", por una parte, y de aquello a lo que llamamos economicismo, por otra. Entendemos por economicismo todas aquellas perspectivas que incluyen al menos una de las siguientes caracterizaciones a la hora de valorar el grado de salud de una sociedad: 1) Reducción a índices económicos absolutos: Nos encontramos con una reducción de este tipo cada vez que medimos la prosperidad en términos de PIB, renta *per capita*, tipos de cambio o valor de la moneda en el mercado mundial, etc., abandonando, consiguientemente, un análisis más profundo de la riqueza, es decir, un análisis ético que diera cuenta de las condiciones en las que se desarrolla la vida y de los planos de consistencia de la misma. Este reduccionismo economicista obedece a la utilización de parámetros idealistas y metafísicos, anclados en lo que hemos venido denominando "pensamiento de la representación". Se trata de algo así como un metarrelato económico típicamente liberal, cuyo funcionamiento se da a base de disimular que la elección de parámetros está ideológicamente cargada de antemano. La labor genealógica consistiría, entonces, en investigar y cuestionar no la cuantificación de estos valores, sino el valor de estos valores para la vida; 2) Reducción del comportamiento económico en una sociedad a los factores de la microeconomía clásica: oferta y demanda: Este reduccionismo consiste en invisibilizar la intervención de otro tipo de variables que, en efecto se dan y que, de hecho, modifican y condicionan los movimientos de la oferta y la demanda. La labor genealógica, en este caso, sería la de investigar los dispositivos de captura del deseo (dispositivos libidinales) como elementos primeros respecto las efectuaciones que tienen lugar en forma de oferta y demanda; 3) Separación de lo económico y lo político como si se tratara de esferas distintas que requirieran tratamientos y estrategias igualmente diferenciadas o, incluso, inconexas. Este rasgo es típico de los planteamientos reformistas y benefician al conservadurismo capitalista, ya que taponan la proyección de la lucha de clases en múltiples sentidos: reducción de las reivindicaciones obreras a cuestiones salariales, descuidando aspectos como la liberación de los modos productivos, reducción del valor de la producción al tiempo de trabajo y de la explotación a la diferencia entre precios y salarios, separación metafísica de sindicato y Partido, de intereses sociales e intereses económicos y de producción y reproducción[1262]. La labor genealógica apta para deconstruir este dualismo metafísico consistiría en trazar una teoría modalmente pluralista que visibilizara las diferentes maneras en las que se encarna o efectúa la clase económica, es decir, las diferentes maneras en las que se puede vivir la proletarización, más allá del obrero asalariado, una proletarización dispuesta por el Capital mediante la fiscalización de ciertos devenires deseantes. Esta problemática se convertirá en el nucleo principal de la Teoría *Queer*, como habíamos visto con anterioridad.

[1260] *Ibid.* p. 18.
[1261] *Ibid.* p. 19.





En defenitiva, concluimos afirmando que salir del economicismo exige una perspectiva inmanentista y relacional en materia económica, que permita deconstruir o reformular el par base-superestructura a partir del tratamiento de lo económico y de lo político como dimensiones indisolubles. Tal cosa implica la ampliación de lo que entendemos por economía, de tal modo que ésta no se reduzca a un análisis de la necesidad, la carencia y la escasez como hechos de partida, sino que por el contrario, introduzca la dimensión del Deseo, de la abundancia y del exceso. Únicamente en este sentido podremos decir con acierto que la economía mueve el mundo y empuja la Historia. Transmutar el par base-superestructura no es tanto superarlo como pervertirlo, molecularizarlo, haciendo hablar a lo apolíneo y a lo dionisiaco, ya que su relación con lo apolíneo y lo dionisiaco no es tanto una relación de oposición sino un cambio de términos pertinente para hacer notar la reformulación de la idea de materia y de materialismo. A la base, es decir, al aspecto rigurosamente material, se le asigna ahora el nombre de dionisiaco o molecular, en la perspectiva de un materialismo aleatorio. El "conocimiento" correspondiente sería la percepción inconsciente.

Finalmente, comentamos las potencialidades y las limitaciones de la filosofía política postestructuralista, de cara a señalar un nuevo lugar para especificar la humanidad. Situarnos en la perspectiva del posthumanismo no puede significar el abandono de una problemática tan propiamente filosófica como la que gira en torno a la cuestión del lugar del ser humano en el conjunto del mundo. De hecho, si nos declaramos posthumanistas es porque nos hemos interesado por ella. En este sentido, hemos hecho el esfuerzo de señalar algunas de las herramientas conceptuales con las que contamos para librarnos del centraje, del esencialismo y de la metafísica humanista. En Deleuze, hablar de humanidad es hablar de devenir-animal, es decir: el ser humano es un animal que necesita, para serlo, un proceso acrónico de "involución". Necesita fabricar su animalidad. Devenir-animal supone un encuentro, un determinado

[1262] Cfr. Para profundizar más en el estudio de las consecuencias de esta separación de lo económico y lo político, y de cómo ciertos agenciamientos de Marx heredan esta impostura burguesa, ver: B. Castellanos: "Louis Althusser y Judith Butler: Génesis y actualidad del postestructuralismo". Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 24, 2009.2/2. ISSN 1578-6730.

tipo de conexión. En el devenir-animal está implicada la apertura al Inconsciente, a la naturaleza, pero también está implicada, inevitablemente, la toma de conciencia del Inconsciente como límite y de la naturaleza como realidad fabricada y en proceso de fabricación. Si trazáramos un puente entre Deleuze y Bataille, podríamos comprender el devenir-animal como la paradógica conservación de la animalidad en el ser humano y la imposibilidad de la vuelta a una animalidad pura. Lo animal, lo natural, sería aquello que la conciencia no ha logrado conjurar o sujetar suficientemente, pero la vivencia que el ser humano tiene de ello toma la forma de la transgresión y así, la animalidad experienciada por el ser humano es una animalidad pervertida, artificial, que ha tenido que ser inventada. La animalidad del humano es la grieta que, al mismo tiempo, lo configura como tal.

Hablar de humanidad es también hablar de devenir-máquina. Esto implica romper con el dualismo mente-cuerpo, para adentrarnos en una inmanencia, a partir de la cual, no podremos hablar más de máquina en cuanto que carencia de espíritu ni de espíritu en cuanto que separado de las composiciones de cuerpos. La relación del ser humano con la máquina es interna y constituyente. Las prótesis que el ser humano se interpone no solo no le restan humanidad sino que la erigen. Así, el ser humano se expresa con una inmensa variabilidad al performarse dentro del plano de continuidad con animales y máquinas. Parece plausible basar, en esta continuidad, la idea de naturaleza y de ecología, insistiendo en la afirmación de la diferencia ónticamente humana pero también en la negación de privilegio ontológico alguno. Se diría que la filosofía postestructuralista ha logrado superar el antropocentrismo, logrando una perspectiva posthumanista en continuidad con los aspectos más revolucionarios del humanismo renacentista, a saber, aquellos que guardan estrecha relación con la crítica al transcendentalismo religioso. La consigna sería: "hagamos con la idea de Humano, lo que los renacentistas hicieron con la idea de Dios". Para muchos de nosotros, en la superación estricta de las dicotomías que nos separan de las máquinas y de los animales, está la condición de posibilidad para la creación de un pensamiento verdaderamente ecologista, no confundido con higienismo ni con conservacionismo, y no reductible, ni siquiera, a sostenibilidad medioambiental. No dudamos de la importancia de la salubridad en los espacios en los que las personas desarrollan su vida, trabajo, etc. Sin embargo, esta problemática no es de índole ecológica. Incluso, habría que señalar que, en muchos casos, medidas como la profilaxis, la desinfección, la vacunación, la antisepsia, etc., que pueden resultar higiénicamente positivas, son, en cambio, ecológicamente negativas. Algo parecido ocurre con las políticas conservacionistas. Se diría, desde el punto de vista ecológico, que toman lo anecdótico por lo principal. A menudo somos informados acerca de nuevas especies biológicas en peligro de extinción. Inmediatamente, esta información se acompaña de las medidas tomadas al respecto: protección, programas de repoblación mediante el cautiverio o el translado de ejemplares, etc. Frecuentemente, estas medidas tienen muy poco valor ecológico. Por un lado, si otorgamos a la naturaleza un valor en sí, si notamos y admiramos su carácter divino, su autosuficiencia, se exige, de nuestro lado, minimizar las actitudes invasivas y fiscalizadoras. Denunciar el peligro de extinción o la extinción





de determinadas especies, es oportuno en la medida en que, con ello, contribuyamos a visibilizar y a cuestionar la mala gestión de los recursos naturales, la destrucción del entorno y la falta de amor hacia la vida que exhibe la racionalidad mercantil de nuestros sistemas económicos y axiológicos. Sin ambargo, si reducimos el enfoque, reducimos también las soluciones y acabamos redundando en actitudes invasivas de dudoso valor ecológico en la mayor parte de los casos. Forzar la conservación de las especies en peligro de extinción mediante la reproducción en condiciones artificiales o detener las plagas mediante la creación de otras nuevas, no solo no son acciones ecologistas sino que desatienden la espontánea sucesión natural de la vida y la muerte. Así como desaparecen unas especies, surgen otras, lo cual no constituye, en sí, un verdadero problema. Por último, diremos que, aunque velar por la sostenibilidad de los modos de vida humanos sea algo esencial dentro del pensamiento político, no podemos reducir el pensamiento ecologista a un conservacionismo dirigido, esta vez, hacia la vida humana. En definitiva, tan solo podríamos identificar ecologismo con higienismo, conservacionismo o sostenibilidad, a condición de pensar el ecologismo bajo paradigmas antropocentrados. Nuestro propósito es, en cambio, configurar las bases para un ecologismo posthumanista e, incluso, para un ecologismo ontológico, más allá del instrumentalismo ilustrado y del snobismo romántico.

¿Cuáles son las dificultades para establecer, desde el postestructuralismo, un programa político ecologista? Contestaremos a partir de dos claves: la ambivalencia del spinozismo y la tecnofilia. Spinoza se ha convertido en inspiración para una fundamentación del pensamiento ecologista, sobre todo, dentro de una rama con la que nos sentimos especialmente vinculados: la Ecología Profunda. Indudablemente, encontramos en Spinoza una ontología opuesta a planteamientos antropocentrados, a partir de la cual es posible pensar la ecología en sentido posthumanista. De este modo, si buscamos un basamento ontológico del ecologismo, encontraremos en la concepción spinozista de la Naturaleza importantes herramientas. En cambio, más allá de lo puramente ontológico, Spinoza encuentra un lugar privilegiado para el ser humano: la ética. En cierto sentido, este privilegio no es discutible, puesto que la vida ética, al menos como reflexión, parece ser privativa del ser humano, del ser que vive inclinado hacia el futuro. Ciertamente, no podemos atribuir a la naturaleza juicios éticos. No hay en ella maldad o bondad ni belleza o fealdad. Pero, la dimensión ética tal y como Spinoza la trata, es muy cercana a cierto conocimiento "premédico", a cierta reglamentación para una higiene mental. Así, la dimensión ética estaría separada de la animalidad, sobre todo, por el requerimiento de un grado de conocimiento no atribuible al animal. Este grado de conocimiento se halla en relación a la conciencia autorreflexiva y representativa. Si tratamos a la conciencia como potencia que capacita a un cuerpo para someter a otros cuerpos en favor de una composición mayor, con más proyección, tal vez pudiéramos estar en disposición de afirmar con Spinoza: "*... la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que*

*los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos*"[1263]. Sin embargo, hemos visto, a lo largo de este tratado, cómo la conciencia autorreflexiva o el sujeto, en tanto que producto ideológico de sujeción, acaba, también, por replegarse en sí mismo, provocando efectos de impotencia, multiplicando los afectos tristes y disminuyendo la capacidad de obrar. Vivimos en un tiempo en el que más bien cabe esperar un incremento del sentimiento ético a partir de procesos de "debilitamiento" de la conciencia y de deconstrucción del sujeto, como lubrificación del poder constituyente comunitario, que a partir de la intensificación del modelo de relación sujeto-objeto en cualquiera que sea su contexto (personal, social, natural...) y sea quién/lo que sea que funcione como "lo otro"[1264]. Debilitar la conciencia, ir más allá de lo humano, deconstruir al sujeto, son líneas que forman parte de esa apuesta deleuzeana, conocida como devenir-animal. Nosotros esperamos que ese devenir-animal dé lugar a un incremento de la empatía o del co-sentir con los animales y con la naturaleza. Esperamos algo ético de ese devenir-animal: una selección de lo mejor de lo humano, "reencontrado" en su viaje "involutivo". La reducción de lo humano a la animalidad es, deseable o no, imposible, y en esa medida, descartamos cualquier interpretación que haga del devenir-animal deleuzeano una invitación al salvajismo o a la naturalización de los modos de vida. Si así fuera, el devenir-animal consistiría en imitar superfluamente el comportamiento del animal y, con ello, no mostraríamos sino una enorme impostura. Spinoza es confuso respecto a este asunto y por ello no arroja demasiada luz: tan pronto iguala la naturaleza humana y animal en un plano de continuidad, en virtud de una compartida facultad deseante, en el que tan solo habría diferencias de grado; como asevera una total discontinuidad que parece resignar las derivas humanas y las derivas animales a una inevitable incomposibilidad. En Spinoza encontramos, además, la siguiente paradoja, que se encuentra en el nudo de sensibilidades ecológicas contrapuestas: el punto de partida es naturalista, siendo el derecho el derecho natural que otorga el poder natural, y siendo este poder una potencia en acto; el ser humano parece exhibir tal poder en el mayor grado, pero la potencia humana no consiste en una ventaja bioadaptativa

[1263] B. Spinoza: *Ética. Op. Cit.* Parte IV, prop. XXXVII, Escolio. pp. 290-291.

[1264] Cfr. Cuando nos referimos a la intensificación de la dialéctica sujeto-objeto, aludimos expresamente a Spinoza o a aquellas zonas del mismo en las que, empapado de pesimismo, concibe la tendencialidad del deseo en términos de inevitable egoísmo y propone enmendarlo con las armas de la Razón (incluída la coacción) estatal como razón instrumental. Aunque identifique la Razón con la naturaleza y con el deseo natural, parece que la naturaleza y la naturalidad del deseo se dilucidan mediante la Razón, bajo el filtro de la Razón, y no al contrario. Creemos que la filosofía spinozista también requiere de cierta deconstrucción en lo que respecta a los pares Saber-Poder y Razón-Deseo, ya que, como en Kant, observamos en Spinoza cierta ingenuidad que le impide poner en cuestión el carácter neutral del conocimiento. Spinoza ensalza el Saber, viéndolo solo por el lado de su vinculación con el poder constituyente y no sospechándolo en el lado por el que el poder constituido lo atraviesa. Al respecto ver: J. M. Aragües: *Líneas de fuga. op.cit.* p. 119 y ss.





o en una mayor corpulencia física ni en nada por el estilo sino, precisamente, en su capacidad para construir a su alrededor un mundo de conocimiento y ética; no hacer uso de su poder contraviene el derecho natural que posee como humano; pero hacer uso de su poder sin más limitación que la de la fuerza, reduce al ser humano a la animalidad y lo devuelve a una esfera en la que la prescripción y la reflexión ética carecen de sentido; una esfera así sofocaría, entonces, las virtualidades propiamente humanas y con ellas, su potencialidad y su proyección; de esta suerte, el ser humano renuncia a su poder cada vez que renuncia a su generosidad.

Con esta especie de paradoja, deseamos mostrar que hay algo que chirría entre el bioigualitarismo estético de Spinoza y el programa utilitarista para con los animales (y tal vez también para con los hombres a juzgar por algunos pasajes como el anteriormente expuesto). Puede que ese algo que chirría esté contenido en la primera parte, en la igualación extrema entre la realidad-responsabilidad humana y la realidad-responsabilidad animal, igualación que olvida la diferencia humana: la autorreflexión (o pérdida irrenunciable de la inocencia), que hace del conocimiento un modo de violencia y de la violencia, crueldad; y, consecuentemente, su relación especial con el desvelamiento del Ser, dada en torno a su ser abierto, es decir, dada en torno a su "naturaleza" autoejecutiva. En este sentido, debemos hacernos cargo de cómo la propia ontología pluralista, como deseo diferencial de la diferencia, y la propia estética, como deseo de revolucionar los modos de sentir-percibir, derivan consecuencias éticas enfrentadas al presentismo, al consumismo y a todo intento del ente por agotar al Ser, tendencias en las que advertimos el nihilismo propio de la esterilización del deseo o la complacencia en la pasión y no en la obra. Quedaría, además, aclarar por qué comportarnos animalmente con los animales y con la naturaleza en general y humanamente con los humanos, es decir, en base a qué especie de dualismo ético habríamos de fracturarnos de ese modo y mediante qué parámetros valoraríamos la supuesta animalidad de nuestro comportamiento, en lugar de asumir la imposibilidad de tal cosa. Frente a propuestas tan obscuras como esa, queremos hacer notar que podemos actuar constructivamente, como humanos o podemos actuar destructivamente, también como humanos. Asumirnos como humanos es la única manera de devenir-animal, es decir, de sentir desde la parcialidad y desde el descentramiento.

Por otra parte, también comprendemos que Spinoza, al reelaborar la teoría del poder (como potencia y como potestad) bajo una perspectiva inmanentista, afirme que, dada la potencia humana y las características relacionales de la misma, los animales no formen parte del entramado de poder constituyente de derecho y, por tanto, no tengan más derecho que el que el ser humano les quiera conceder. Lo mismo podemos decir para los humanos débiles. Sin embargo, en cualquiera de los casos, y previa a la perspectiva política, debemos buscar en la ética (tratado de las pasiones), una genealogía de la potencia y preguntarnos si la destrucción y el utilitarismo ecológico como hábitos, siembran, en nuestra afectividad, la alegría y la productividad, es decir, el poder constituyente, o más bien todo lo contrario. Recordemos que solo los afectos alegres nos conducen al conocimiento mientras que los afectos tristes lo obstaculizan.

Conocer la naturaleza de la que formamos parte presupone cierto amor hacia ella, así como el prevalecimiento de lo constructivo respecto de lo destructivo. Como el propio Spinoza observa, el goce en la destrucción y en el dolor ajeno, es un goce triste y sombrío. Dado que nos movemos en el terreno de las pulsiones y de la facultad deseante, entendiendo que éstas están a la base de la razón, ¿por qué habríamos de reducir tal observación al campo de la interacción exclusivamente humana?¿no estaríamos entonces cayendo en las reducciones de las teorías contractualistas del poder?

Diagnosticamos cierto problema de racionalismo ético en Spinoza. La Razón, como afirma Bataille, es una facultad muy oportuna en la búsqueda de medios[1265] pero no podemos identificar, sin más, los medios con los fines, cuyo establecimiento, pertenece al ámbito escurridizo del deseo. Spinoza peca de dicha igualación cuando pregunta ¿por qué no hacer todo aquello que mi potencia me permite? Hacer todo aquello que mi potencia me permite o, al menos, no privarme de ello, sería lo racional, entendiendo como racional lo racional instrumental. Sin embargo, estamos con Hume al suponer bajo la ética una basamento estético y al afirmar que la Razón no tiene la capacidad para hacer juicios de valor a no ser, claro, que reformuláramos el concepto de razón y la igualáramos así, a alguna especie de lógica de los afectos, cuyo conocimiento nos permitiera allanar el camino hacia la felicidad. Algo así persigue Spinoza, pero sobreviven en él dos problemas: 1) Un círculo vicioso edificado a partir de cierto prejuicio racionalista, según el cual lo racional es solo la búsqueda de la alegría pero la alegría solo es verdadera alegría cuando está racionalmente informada. Parece, entonces, que se dibuja o se proyecta, finalmente, una Razón transcendental que discrimina lo que es o no es la alegría en la que ella misma se afana; 2) Si escogemos como criterio primero para detectar lo que aporta o no aporta alegría, el incremento de la potencia que debiera acompañarla e identificamos su persecución, en tal caso, con lo racional, entonces encontraremos que no todo lo que podemos hacer y hacemos incrementa nuestra capacidad de obrar sino que, aunque pudiera parecer, en principio paradógico, ciertas acciones, aquellas que de un modo u otro nos entristecen o nos embrutecen, acaban por no elevar más que nuestra impotencia.

Otro problema asociado a las dificultades para asentar un proyecto político ecologista dentro de la filosofía postestructuralista sería la tecnofilia y, con ella, la reedición, querida o no, del progresismo. En demasiadas ocasiones, toda forma de dar a la naturaleza un valor en sí, es tachado de romanticismo en el seno de esta corriente filosófica. En el caso de Negri este obstáculo es particularmente visible ya que acaba suponiendo la reedición de cierto humanismo insuficientemente deconstruido y apartado de la condición ético-ontológica que consiste en dejar ser al Ser y en ver en la sobreabundancia inagotable de la naturaleza, no una amenaza sino una invitación a la experiencia estética. Ilustremos este problema con algunas de sus expresiones al respecto: "... *toda alternativa y todo movimiento dentro de la máquina no sería posible si ésta no fuese reducida a la dimensión humana*"[1266]; "*Es sobre esta humanidad de la naturaleza que la batalla ecológica es auspiciable y posible. Si no fuera así, ¿qué podría decirnos la naturaleza? Se nos presentaría como un monstruo, o bien como una deidad intocable, también en la sordidez del desarrollo y la manumisión practicadas por el capitalismo maduro. El capital nos transmite en cambio la naturaleza, la ha transformado en máquina; a nosotros nos compete intervenir en esta máquina...*"[1267].

[1265] G. Bataille: *Las lágrimas de Eros. op.cit.* p. 36.





Si hay un ámbito de reflexión ético-política en el que el Romanticismo superó al pensamiento ilustrado, poniéndolo incluso en entredicho, desde sus más básicos pilares, ese es el movimiento ecologista, un movimiento social, de carácter teórico-práctico, y que trata una problemática de primer orden para nuestros días. Si el Romanticismo supuso, en cierto modo, una crítica (o autocrítica) de la metafísica moderna, es porque se atrevió, tempranamente, a cuestionar una de las ideas que han resultado ser más tramposas, dogmáticas y violentas, si atendemos a su correlato práctico. Nos referimos a la idea de Progreso. Los indios de América sufrieron la idea de progreso hasta la exterminación. Diversos colectivos sufrieron la idea de progreso hasta la eugenesia. Dificilmente podemos sacudirnos tales excesos considerándolos asuntos del pasado y menos aún en un momento de implacable globalización como el que vivimos. Pero si hay "alguien" que, indudablemente, sigue sufriendo la idea de progreso, es la Naturaleza: la naturaleza que nos rodea y la naturaleza que nosotros mismos somos.

La modernidad en general y la Ilustración en particular supusieron una lucha infatigable contra la naturaleza, que a menudo se concebía como una amenaza (o como un resto) para la civilización, como barbarie, como peligrosa voluptuosidad a suprimir o, al menos, a domesticar. La libertad humana parecía estar condicionada por la expulsión de toda realidad no reductible a los esquemas de control y dominación humanos. La naturaleza, las pulsiones, lo inconsciente, lo extranjero y todo lo inconmensurable, fueron tachados de violentos, y se levantó toda una maquinaria de violencia organizada contra aquella violencia más primaria e inocente.

Desde la Revolución Industrial hasta nuestros días se han sucedido un buen número de planteamientos ecologistas diferentes y, en ocasiones, incluso divergentes. Partiendo de los primeros conservacionistas y pasando por el mero higienismo, hemos llegado, en los últimos tiempos, a una eclosión de éticas ecológicas, desde las más superficiales hasta las más radicales; desde las más complacientes con el actual sistema económico hasta aquellas que, desde la problemática medioambiental, han considerado necesario cuestionar nuestro modelo de acumulación capitalista, así como la jerarquía de valores que le es propia.

De entre todas estas corrientes nos resulta de especial interés la denominada Ecología Profunda. La Ecología Profunda trata de retroceder a lo más básico o radical, para fundamentar la praxis ecológica ontológicamente, ligándose así a la cuestión de la diferencia ontológica entre naturaleza constituyente o naturaleza entendida desde

[1266] A. Negri: *Fin de siglo. op.cit.* p. 86.
[1267] *Ibid.* p. 86. Ver también p. 93.

su carácter embrionario y productivo, y naturaleza constituida, es decir, reducida a esquemas antropocéntricos de conveniencia y explotación humana; pero también al asunto político de la desigualdad económico-social y de la sobreproducción capitalista que ha conducido a la crisis ecológica y medioambiental. Dentro de la elaboración filosófica de la Ecología Profunda, encontramos a pensadores como Arne Naess, que reivindica la vida bajo un presupuesto ampliamente democrático, es decir, en todas sus manifestaciones, y que supone, como condición de posibilidad del respeto generalizado hacia la vida, un cambio profundo del modelo económico vigente. Desde su perspectiva, el respeto a la vida no debe estar limitado por jerarquías o grados. Conviene aclarar que no se trata de una visión netamente antihumanista sino, principalmente, antiantropocéntrista, que presupone una profunda interconexión de los entes naturales, de tal modo que un respeto generalizado hacia ellos abriría, además las posibilidades de autorrealización humanas y de crecimiento personal, prendidas a la capacidad para elaborar cosmovisiones menos dicotómicas y a la capacidad consiguiente para desarrollar contagios empáticos más amplios. Se trata, pues, de una ecología posthumanista que parte de la crítica al antrpocentrismo metafísico y axiológico, para defender algo así como el "derecho de la Tierra", más allá de la mera sostenibilidad para la vida humana.

Dentro de la corriente de la Ecología Profunda, ha sido más que habitual buscar un basamento ontológico en la obra de Spinoza, en la que el hombre aparece como un integrante más de la naturaleza, sin ningún tipo de privilegio ontológico: Desde el punto de vista del Ser, el ser humano no es ni más ni menos que cualquier otra entidad: un hombre, un pájaro, una montaña..., en cuanto que existen se igualan, es decir, no existen unos más que otros. Su derecho a la existencia se igualaría a su perseverancia en el Ser, es decir, a su deseo de preservarse. Sin embargo, Naess no parece tener en cuenta las limitaciones de la filosofía spinozista en cuanto al proyecto teórico ecologista. Si decimos esto es porque, si bien para Spinoza no hay ningún primado ontológico del ser humano, en el ámbito de la ética, éste sería el único sujeto practicante y receptor de la misma. Como fue frecuente en la politología barroca, Spinoza consideraba que el derecho del hombre es el derecho natural, identificándose el derecho natural con la potencia propia de cada ente. Así, la propuesta spinozista era la de tratarse con la naturaleza "en términos naturales", es decir, no normativos. Por ejemplo, aunque Spinoza rebatía la absurda idea cartesiana, según la cual se negaba la sensibilidad de los animales, es decir, su capacidad para experimentar placer y dolor, no concedía, sin embargo, a tal sensibilidad, consideración ética alguna: "*... la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos conven-*





*ga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos*"[1268].

En este punto, la Ecología Profunda echa mano de otros planteamientos políticos, refiriéndose en especial a Gandhi, para rescatar, con él, el valor inherente a las distintas entidades de la Naturaleza, independientemente de su utilidad para propósitos humanos. La diversidad, es decir, la multitud y proliferación de manifestaciones distintas de vida también tendrían un valor en sí mismas. Lo que se defiende, por tanto, es un comportamiento lo menos invasivo posible del ser humano sobre la naturaleza salvaje, dentro, obviamente del requerido para satisfacer las necesidades del ser humano.

Algunas de las propuestas serían:

- la disminución substancial de la población humana;
- la superación de este sistema económico basado en el incremento constante de la producción, de la acumulación y del consumismo;
- la toma de conciencia del carácter relacional de la identidad humana respecto del entorno con el que interactúa;
- el tratamiento crítico de conceptos de la metafísica occidental como son las ideas de Mundo, de Libertad o de Progreso;
- el desarrollo de planes de acción y decisión ecosóficamente fundamentados y compatibles con la diversidad cultural;
- el reajuste en nuestras expectativas vitales partiendo de la idea de que las relaciones (las interacciones humano-humano y humano-naturaleza) son anteriores a los términos y de hecho, los configuran;
- la profundización en las tecnologías del yo en base a la identificación con los otros y con lo otro, ampliando así sus potencialidades[1269]: "*Al sentir como propias las necesidades de aquellos que más difieren de nosotros, más se expande nuestro yo. De este modo se produce un despliegue que nos conduce a una experiencia de profunda unidad con el resto de la vida*"[1270]; "*Si las individualidades son manifestaciones de una unidad ontológica subyacente (...), entonces la posibilidad de avanzar en la autorrealización va a estar íntimamente conectada con la autorrealización de "otros", porque todos constituimos una misma unidad. Aquellos estilos de vida que presuponen el éxito o la realización sobre la base de algún tipo de imposición o aniquilación de otros no son más que perversos espe-*

[1268] B. Spinoza: *Ética. Op. Cit.* Parte IV, prop. XXXVII, Escolio. pp. 290-291.

[1269] Usando conceptos de Gilles Deleuze, podríamos decir que el enriquecimiento personal no se produce cuando dejamos nuestra huella por todo el mundo sino cuando dejo que el mundo se dibuje sobre mí.

[1270] A. Speranza: *Ecología profunda y autorrealización*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006. p. 62.

*jismos. Solamente avanzamos en nuestro proceso de autorrealización cuando el resto de los seres también se realiza*"[1271];

— El desarrollo de una estética ecológica previa y constituyente de la ética ecológica, dando el primado a la acción bella sobre la acción buena y una mayor importancia a la modificación en los modos de sentir que a la modificación, considerada secundaria, de los modos de razonar, reubicando el discurso ético: "*John Rodman, por ejemplo, hace referencia a una "sensibilidad ecológica" plasmada en un patrón de percepciones, actitudes y juicios que, de ser adecuadamente desarrollados, constituirían un dispositivo de conductas adecuadas y, por consiguiente, hablar en términos de derechos, obligaciones, etc., sería innecesario*"[1272];

— el desarrollo de proyectos prácticos de autosuficiencia local, que permite, con mayor eficacia, la diversidad natural y cultural;

— la insistencia en las relaciones ecológicas de mutuo beneficio, como las simbióticas;

— el primado del incremento de la calidad devida sobre el incremento en el producto interior bruto, como paradigma de desarrollo.

Para apoyar teóricamente dichas propuestas, Arne Naess, como señalábamos, utiliza los planteamiento gandhianos. Sin embargo, es conveniente notar que dichos planteamientos dependen en gran medida de presupuestos religiosos bastante lejanos a nuestra tradición filosófica. En su lugar proponemos rescatar la obre de un gran pensador del s. XX: Martin Heidegger. Su potencial teórico aún no ha sido explotado por los seguidores de la Ecología Profunda. Por ello, intentaremos aquí esclarecer algunas zonas puntuales de su obra que nos permitirían contribuir a la fundamentación ontológico-política del ecologismo.

La obra de Heidegger supone una crítica de la razón capitalista y de la idea de Progreso adscrita a su modo de pensamiento. El mundo moderno trató de anclar esa idea de Progreso en los presupuestos teoréticos del nacimiento de Occidente. Para ello, malinterpretó a menudo el significado del *telos* griego, entendiéndolo como meta y confundiendo el desarrollo moral con el desarrollo técnico. Sin embargo, el *telos*, explica Heidegger, es la responsabilidad, no en el sentido moral sino en el sentido que fue inicial, es decir, en el sentido productivo, de causalidad, de llevar algo a aparecer, de dejar venir al advenimiento, de desocultamiento, de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son responsables. Uno de los modos del salir de lo oculto es la técnica. La técnica apunta hacia el aseguramiento, convirtiendo los objetos en existencias: "*El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que*

[1271] *Ibid.* p. 69.
[1272] *Ibid.* p. 84-85.





*como tal pueda ser extraída y almacenada*"[1273]. De esta manera, "*la energía oculta de la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado*"[1274]. La técnica tal y como ahora la entendemos, la tecnología tiene el espíritu de las ciencias de la época moderna, que presentan a la Naturaleza como un entramado de fuerzas calculables[1275]. Heidegger no se opone a este modo de ver sino al imperialismo del mismo que impediría el avistamiento de cualquier otra forma de acontecer la verdad, provocando más que un desvelamiento, un velamiento: "*El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la obstancia de la Naturaleza es sólo* un *modo como la Naturaleza se pone en evidencia*"[1276].

Cuando la técnica, así entendida, monopoliza todo el discurso de verdad el ser humano se convierte en mero animal trabajador y desde la perspectiva de trabajador, reduce todo ente natural a objeto destinado a convertirse en existencia, en mercancía. De este modo, aún cuando se cree todopoderoso, se aliena él mismo, ya que acaba por convertirse en una pieza más del aparato de producción: En este proceso, en el que la causalidad se reduce a asegurar existencias, también el ser humano se convierte en existencia: "*Desde el momento en el que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existenciad, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo (...)* Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia"[1277]; "*El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada*"[1278].

Marx señalaba que el capitalismo colocaba su razón de ser en la producción y en la elevación constante de ésta. Marx criticaba, a partir de esta idea, el supuesto liberal según el cual, el capital produce únicamente lo que el mercado demanda. Al contrario, el modelo capitalista necesita, para mantenerse, seducir una y otra vez a los consumidores con un creciente número de productos, de los cuales se hagan dependientes, mediante las exigencias laborales, entre otras cosas. Al consumo desaforado que el

[1273] M. Heidegger: *Conferencias y artículos*. Ed. del Serval. Barcelona, 2001. p. 15.
[1274] *Ibid.* p. 17.
[1275] *Ibid.* p. 26.
[1276] *Ibid.* p. 45.
[1277] *Ibid.* p. 25.
[1278] *Ibid.* p. 53.

capitalismo necesita generar, Heidegger lo denomina voluntad de voluntad, que constituye, al fin y al cabo, la ausencia de metas finales y la conversión de todo querer en un querer-medio. La voluntad de voluntad vale por lo que Deleuze denominó más adelante "axiomática capitalista", en la que todo tiende a hundirse en una inmanencia mercantil, como ya anunciaba Marx al afirmar que todo ente deviene mercancía en el Capital. Veámoslo en palabras heideggerianas: "*La voluntad de voluntad pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación (...) acaban dominando*"[1279]; "*La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado*"[1280].

A la conversión de todo ente natural en mercancía, preparada para ser consumida incansablemente por el ser humano, lo denomina Heidegger usura: "*El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace "señor" de lo "elemental". El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura*"[1281].

Como decíamos anteriormente, en este proceso, el propio ser humano se aliena, dado que él mismo es el instrumento fundamental: "*El hombre es la "materia prima más importante" porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en "objeto" del estado del estado de abandono del Ser*"[1282]; "*Se pierde la autonomía del sí mismo más propio en la arbitrariedad y azarosidad de las carencias y estímulos que hay que satisfacer de inmediato*"[1283]; "*Pero un tender tal es tanto más capcioso cuanto que conlleva la apariencia de ser, al cabo, energía para actuar, vitalidad y variedad de facetas*"[1284]. Vemos como Heidegger denuncia la captura que la maquinaria capitalista hace de la capacidad deseante de las personas. Si bien en el Deseo encontrábamos el impulso para la realización de proyectos de cognoscitivos y políticos alternativos, el capitalismo ha conseguido ligar el deseo humano a un sentimiento permanente de carancia, impulsándolo así a la repetición de la operación de recambio: "*Dondequiera que falte ente -y para la voluntad de voluntad que se afirma*

[1279] *Ibid.* p. 63.
[1280] *Ibid.* p. 58.
[1281] *Ibid.* p. 67.
[1282] *Ibid.* p. 67-68.
[1283] *Ibid.* p. 203.
[1284] *Ibid.* p. 204.





*cada vez más siempre falta- la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el "recambio" y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total "sin fisuras" del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser "ella misma" como "sujeto" de todo. El crecimiento del número de masa humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores "espacios vitales" para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su vez, para su instalación, masas humanas que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo. "Dirigentes natos" son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del Ser*"[1285].

Para Heidegger, el capitalismo resulta en el nihilismo más acabado. Notemos como en Heidegger la crítica del capitalismo se hace desde el ecologismo y el ecologismo desde la reivindicación de la ontología, es decir, desde la reivindicación del pensar del Ser, que es lo que por excelencia compete al pensar humano: "*En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento*"[1286]. Así, el sistema capitalista consuma el olvido del Ser, tantas veces denunciado por Heidegger, alienando al ser humano y aniquilando la filosofía: "*... para el interés de hoy vale sólo lo interesante. Esto es aquello que permite estar ya indiferente en el momento siguiente y pasar a estar liberado por otra cosa que lo concierne a uno tan poco como la anterior*"[1287].

El ecologismo de Heidegger se presenta como crítica de la metafísica y de la Ilustración, y principio de una verdadera ontología. Se trata de un claro agenciamiento del *logos* de Heráclito que es el Pensar del Ser que aquí venimos traduciendo como Inconsciente: "*La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra entregándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es posible y por tanto es imposible. El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen los unos a los otros no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible (...) Una cosa es sacar simplemente provecho de la*

[1285] *Ibid.* p. 70.
[1286] *Ibid.* p. 68.
[1287] *Ibid.* p. 96.

*tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible*"[1288].

También podemos encontrar en Heidegger basamento teórico para la crítica de la globalización y anclar en ella, los proyectos localistas de abastecimiento de la Ecología Profunda: "*La uniformidad incondicionada de todas las humanidades de la tierra bajo el dominio de la voluntad de voluntad explica el sinsentido de la actuación humana puesta como absoluto*"[1289].

La crítica a la Ilustración se hace desde Nietzsche y desde la defensa de la naturaleza, incluida su violencia primaria, aquella contra la que el hombre de la Ilustración se había levantado: "*Pero ¿cómo podrá el hombre acceder al dominio sobre la tierra, cómo puede tomar en su custodia a la tierra como tierra si rebaja, y mientras rebaje, lo terrenal, en la medida en que el espíritu de venganza determina su reflexión? Si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces primero tiene que desaparecer el espíritu de venganza*"[1290]; "*Salvar la tierra es más que explotarla o incluso entregarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites*"[1291]; "*Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo*"[1292]. Y es que el Ser no es un producto del hombre sino que aquello desde lo que el ser humano experimenta, piensa y es. Así, el olvido del Ser es el olvido del Pensar, es el olvido de lo que condiciona nuestra esencia. En este punto, Heidegger vuelve sobre la importancia del concepto marxista de alienación, invitando así a repensar la historia, volviendo al verdadero *telos* humano que proponían los griegos: "*Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias*"[1293]. Así reubicaríamos la esencia humana, situándola, no ya en el imperio de la técnica y en el nihilismo progresista, sino en el recogimiento por el que pensamos en el Ser, en la inmanente espiritualidad de la Naturaleza: "... *ahora el problema estriba más bien en cómo controlar el poder alcanzado por el sujeto para que no destruya al mismo hombre y al planeta. Tal ha sido el rotundo éxito del proyecto insistente, hace tanto emprendido: la conquista de la Tierra.* Sin embargo, en el seno de la propia hipermodernidad, en el mundo de la organización Total y la Información, viene desenvolviéndose un pensar-vivir que no es el de la Identidad, sino el de la Diferencia"[1294].

[1288] *Ibid.* p. 72.
[1289] *Ibid.* pp. 72-73.
[1290] *Ibid.* p. 86.
[1291] *Ibid.* p. 111.
[1292] *Ibid.* p. 150.
[1293] Heidegger: *Carta sobre el humanismo. op.cit.* p. 53.
[1294] T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 90.



# 7. CONCLUSIONES

Hay ocasiones en las que los dioses del lenguaje están con nosotros y somos capaces de crear una multitud de relaciones y de sentidos bajo el auspicio de un bello estilo. Hay otras ocasiones, sin embargo, en las que el silencio es lo más elocuente que podemos ofrecer. Si hacemos esta aseveración no es solo para disculparnos por aquellas zonas de nuestro presente escrito que hayan resultado menos inspiradas sino también para tratar o recoger, finalmente, eso que nos ha preocupado a lo largo de nuestra investigación, a saber: eso que asoma en el silencio, en el tartamudeo, en el ahogamiento o en la caída del espíritu de las palabras; eso que asoma cuando, al parecer, nos vemos hundidos o succionados en/por el sinsentido[1295]. Como si se tratara de una de esas ocasiones en las que los niños juegan a repetir una palabra hasta arrebatarle todo el sentido o toda su intencionalidad, nos resulta, a veces, imposible mantener erguida una razón por la que vivir, o filosofar o estudiar, pareciéndonos todas ellas parciales y caprichosas. Así, cuando, por el contrario, nos vemos arrastrados en un frenesí de composiciones y descomposiciones, en el que pasamos demasiado fácilmente de unos sentidos a otros, de unos regímenes del pensamiento a otros, experimentamos, del mismo modo, la abismática flexibilidad de toda construcción y, con ello, nos hacemos cargo de la pura materialidad, de la cantera a partir de la cual fabricamos toda imagen, toda palabra, toda idea, todo sistema. Rozamos el sinsentido toda vez que encallamos en nuestros propósitos, paralizados por cierta sensación de absurdo que nos invade, pero también palpamos el sinsentido cada vez que, estando extremadamente creativos, nos deleitamos en el carácter efímero de todas las razones que somos capaces de erigir, no teniendo problema alguno al darles muerte para, felizmente, establecer un nuevo edificio desde el que otear y performar todo un mundo.

En nuestro recorrido, hemos querido homenajear a Gilles Deleuze pero, sobre todo, hemos querido conceder un lugar destacado, en el conjunto del pensar filosófico, a lo que hemos convenido en denominar "filosofía del Inconsciente", filosofía que ubicaríamos dentro de las reflexiones ontológicas de una Filosofía Primera. Así, nuestra tarea concreta habría sido la de posicionar a Deleuze dentro de tal tradición y

[1295] La experiencia del sinsentido es una experiencia de límite propia de los programas deconstructivos y éstos tratan, en muchas ocasiones de reconquistar el silencio como momento cero de cualquier modo narrativo (M. Morey: *Pequeñas doctrinas de la soledad. op.cit.* p. 70.

la de fabricarle una genealogía en la que habremos colocado a algunos de los pensadores más destacados de la historia de la filosofía. A algunos los hemos seleccionado por constituir territorios clave en los que Deleuze se ha volcado, dedicándoles un amor especial. Ese ha sido el caso de Spinoza o de Nietzsche. A otros, como a Heráclito, nos hemos referido abundantemente, por entender que, con ellos, se inauguraría esa filosofía del Inconsciente que tiene como objeto indagar la relevancia filosófica de un pensamiento sin sujeto, de un Pensar del Ser, de un espíritu de la Naturaleza que se manifestaría en su (des)orden, en su eterno "discurso", en la diversidad de su acontecer. Finalmente, hemos de recordar también a esos otros intelectuales en los que hemos apoyado, aun sin su consentimiento, a Deleuze y en los que nos hemos apoyado nosotros mismos para mejor comprenderlo y para situarlo, con más atino, en un lugar común. Es el caso de Heidegger, que, como nigún otro, nos ha inspirado lo que finalmente se habría consolidado como núcleo de nuestra tesis, a saber: la intuición de que el Inconsciente del que Deleuze se hace cargo constituye lo más abismático del pensar, es el Pensar que se co-pertenece con el Ser, con la Diferencia que renace siempre en el Eterno Retorno. Heidegger ha alumbrado la resonancia que a lo largo de nuestra investigación hemos estado sintiendo: la resonancia entre el *logos* de Heráclito y el Inconsciente de Deleuze. Así, con Heidegger hemos conseguido dar unidad a los múltiples abordajes en los que Deleuze ponía en escena al Inconsciente y hemos decidido limitarnos a un horizonte en el que "Inconsciente" sea uno de los nombres del primer principio ontológico, pudiendo así, heredar, como ya hemos dicho, el *logos* de Heráclito, pero también, la Idea de Bien platónica (siempre que ésta se presente en su carácter únicamente ontológico y, por ello, no moral), el *nous poietikos* de Aristóteles o el pensamiento divino de Spinoza. Heredarlos adecuadamente implicaría, también, medirse con ellos, problematizarlos e intentar mostrar las ventajas y las equivalencias de esta nueva forma de enunciar el principio ontológico desde la perspectiva del pensamiento que le es atribuible. Hemos querido igualar, en el plano ontológico, *physis* y *logos*, naturaleza naturante y pensamiento divino, Ser y Pensar, cuerpo sin órganos e Inconsciente. De esta forma podríamos enmarcarnos, y enmarcar a Deleuze, en un materialismo transcendental o en un espiritualismo inmanentista. En cualquier caso, se estaría subrayando, en su obra, el mutuo darse de una pura materialidad, dispersa o actualizada en múltiples singularidades, y de un puro pensar, entendido como la reunión de las "leyes" de la naturaleza que, en ocasiones, se actualizan en nuestros esquemas y representaciones científicas, artísticas y filosóficas, del mundo. Nosotros hemos querido acometer nuestras reflexiones acerca del principio ontológico desde su disposición como pensamiento y lo hemos denominado Inconsciente en la medida en que se trata de un pensamiento sin sujeto y, de hecho, presubjetivo y condición de posibilidad de toda subjetivación y de toda conciencia. En definitiva, hemos querido hacer ontología desde el Inconsciente, dedicándonos a rastrear los elementos que han hecho posible la aparición de un ontólogo contemporáneo y especialísimo como es Gilles Deleuze, tan fascinado por la idea de Inconsciente, idea que hace apariciones relámpago en gran parte de su obra, sin una definitiva sistematicidad. Nosotros hemos querido contribuir a darle orden a esas apariciones, a darles un orden posible.





En ese camino, hemos llegado a identificar el Inconsciente de Deleuze con el Pensar griego, con ese Pensar que no era el pensamiento particular de nadie pero que era eso sin lo cual tales pensamientos particulares estarían imposibilitados. Podríamos decir que el Inconsciente sería, del ser humano, su mejor parte, su parte eterna y, por ello, la que no es estrictamente suya sino que hace presencia en él de un modo especial: exhortándole a señalarla, a dar cuenta de ella.

La ontología es algo diferente de la política, sin que, por ello, se le niegue un espacio a la ontología política. En todo caso, ésta sería más ontológica que política en tanto que se manifestaría como demasiado indefinida para especificar una dirección gubernamental y demasiado intempestiva como para agotarse en ningún presente. La ontología política se daría en ese tipo de reflexión que se contenta con denunciar el presentismo, con mostrar que el conjunto de lo ente actual no agota, en ningún caso, la virtualidad del Ser. La ontología política aparece como una determinada apuesta por el Inconsciente, llamado a acontecer. La ontología política sería la meditación que desea que se le haga sitio a aquello que quiere ser. En esta medida, hablar de la necesidad de la ontología política es hablar de la necesidad de la revolución. Un pensamiento revolucionario ni da por concluido el pasado ni entiende que éste sobredetermine el futuro, sino que, con sus flujos, "atropella sus comienzos". Sin embargo, aunque la ontología tenga algo que decir de la política, puesto que la política se da en la sociedad y la sociedad halla su residencia en la Naturaleza y la Naturaleza no concluye ni se estanca en ninguna de sus configuraciones; aunque, como decimos, tenga que anunciar que no se ha producido el fin de la historia y que jamás se cancelarán las diferencias, el *arché*, el principio ontológico no es, en absoluto, un principio moral. Esta es una de las cuestiones centrales que hemos tratado de clarificar. Siempre que hemos expresado nuestro deseo de contribuir con la perversión del platonismo en el ámbito del psicoanálisis, estábamos pensando en este problema. Ocurre que en el seno del psicoanálisis, ya se insinuaba la concepción del Inconsciente como *arché* toda vez que se trataba de un Inconsciente trans-subjetivo. En numerosas ocasiones, hemos leído a un Freud nervioso que, en el límite, no encuentra otra forma de argumentar el saber simbólico del sujeto que postulando un alma colectiva, una filogénesis del Inconsciente y de su lenguaje. También Lacan parece insinuar una co-pertenencia entre lo Real y el Inconsciente, encontrando, en uno y en otro, aquello que se sustrae a la representación. El Inconsciente lacaniano compondría una *symploké* de significantes en cuya cúspide se asentaría el significante primordial, el primer principio indemostrable y, así, irrepresentable, a partir del cual toman posiciones todos los demás. Lo que en Platón se habría denominado Idea de Bien, lo designaría Lacan como Falo. En el Inconsciente reinaría esa idea primera, esa casilla vacía. Pero, si el psicoanálisis, más allá de los encapsulamientos psicológicos del inconsciente a los que nos tiene acostumbrados, vislumbra ya otro Inconsciente, un Inconsciente que salta por encima de individuos y personas, ¿por qué, entonces, queremos rebasarlo? ¿por qué lo hemos acogido tan críticamente, en lugar de continuar su tarea o seguir, sin más, su pista? Daremos respuesta a estos interrogantes denunciando ya no el platonismo en sí sino el desliz sofista de Platón, heredado por Freud y, sobre todo, por Lacan. Con "desliz sofista" nos

referimos a la confusión entre *logos* y *nomos* o al abandono del *logos* de Heráclito por parte de Platón para centrarse en la problemática del *nomos*. Nos referimos al momento en que se pierde la perspectiva ontológica y el primer principio comienza a funcionar obscuramente como principio moral. En la Ley del padre, tal y como la expone Lacan se confunde ley con mandato o, como diría Spinoza: la superstición nos habría llevado a entender al Dios ontológico y natural como Padre moral que prohíbe, obliga y castiga. Lo realmente platónico (en el mal sentido) del psicoanálisis, es decir, la pervivencia en el psicoanálisis del peor Platón, consistiría, sobre todo, en esta confusión del primer principio ontológico con un principio moral. Ese antropomorfismo es el que delatamos en el platonismo y en el psicoanálisis. En el primero, el *arché* cobraría vida humana enjuiciando los sucederes como buenos o como malos en sentido absoluto, de tal manera que, de pronto, la Idea de Bien funcionaría como la luz del buen político. En el segundo, el *arché* ni siquiera valdría ya como *arché*, dado que el Inconsciente, que sería tal, iría nutriéndose culturalmente como si se tratara de una memoria simbólica en la que se fueran inscribiendo las leyes humanas que alcanzaran cierta universalidad social, de tal forma que el Inconsciente no sería *causa sui* sino que vendría a ser una construcción puramente humana. Así, el Inconsciente dejaría de ser el pensamiento sin sujeto para ser una macroconciencia que marcaría, ya, no el límite del pensar, cosa que aceptamos, sino el límite político-cultural al que habrían de constreñirse todos los acontecimientos sociales. El peor Platón no sería ese al que han tildado de totalitario sino el Platón cansado que claudica, que asume que lo político ya no tendrá lugar en este mundo y que permite que las leyes humanas vengan a ocupar el lugar de la Idea de Bien, dándole al humano un límite humano y arrebatándole así el límite divino desde el cual pensaba, deseaba y creaba. Creemos que la principal crítica de Deleuze al psicoanálisis, crítica que han continuado pensadoras como Judith Butler, es esta: el psicoanálisis no respetaría la pureza ontológica del Inconsciente como primer principio inmanente sino que lo mezclaría con asuntos morales como si desde el punto de vista de la *physis*, como si desde el punto de vista divino, pudiéramos encontrar la perspectiva del bien y del mal. Es así como Dios se convertiría en un padre y es así, por tanto, como Edipo se fantasea en el punto de partida. Deleuze querría reivindicar un Inconsciente que no es edípico puesto que no es moral, denunciando a Edipo como punto de llegada o construcción cultural no irrebasable o, al menos, no primera ni ya socialmente constituyente. Entender a Dios como a un padre es lo que provoca qué veamos al padre como a un Dios. Este maridaje entre lo divino y lo paterno debe ser disuelto si queremos pensar de forma ontológicamente seria. Estas confusiones, afirmaría Deleuze, son confusiones de la conciencia. Sin embargo, nada habría en el Inconsciente, como primer principio ontológico, que sustente dicho malentendido.

Como podemos observar, no basta con que el espíritu salte por encima de individuos y personas para hacer de él un auténtico Inconsciente o dicho de otro modo, para que con él estemos nombrando al primer principio ontológico. Hace falta, además, que sea presubjetivo y que no tenga la forma de un sujeto, que no se acomode a la forma de un sujeto ni que se constituya a partir de la concurrencia de muchos





sujetos. El psicoanálisis rondaría la espinosa problemática de un alma colectiva. Nosotros queremos ver en Deleuze otra apuesta y, por ello, hemos querido diferenciar cuidadosamente ambas propuestas. Heidegger nos ha servido de ayuda en esto, al diferenciar lo colectivo de lo comunitario. Lo colectivo se eleva como una suma de sujetos individuales de tal forma que lo colectivo es aún subjetivo dado que conserva la forma de sujeto. Un alma colectiva, tal y como la propone Freud, sería más una gran conciencia al estilo del espíritu hegeliano que un pensamiento sin sujeto y, por tanto, una creación puramente humana, del conjunto de los humanos, ajena en un principio a la naturaleza, desacompasada con la Naturaleza. Si postulamos un alma colectiva de este tipo, entonces subscribimos la idea de que hubo un tiempo en el que la Naturaleza no tenía espíritu: no existiría algo así como lo divino de la naturaleza ya que lo divino habría sido reducido a lo humano. El alma colectiva se levantaría como un para-sí de la naturaleza, de manera que se estaría imaginando el pensamiento divino bajo la forma antropomórfica de la autoconciencia[1296]. Lo comunitario, sin embargo, lo concibe Heidegger como lo presubjetivo, como aquello que permite entenderse a la comunidad como comunidad, como aquello que habilita el pensar. El Inconsciente, a la luz de esta diferenciación, es lo comunitario más que lo colectivo y así, debiéramos entender lo colectivo de Deleuze como lo comunitario de Heidegger. Este Inconsciente comunitario no tiene, entonces, la forma de un sujeto y su ser no es a imagen de la conciencia. Los pensadores que, como cierto Platón y cierto Freud y como Lacan, han entendido el Inconsciente, el primer principio ontológico, siendo, a la vez, moral, ya están pensando lo divino a imagen de lo humano y el Inconsciente a imagen de la conciencia, como elemento filogenético de la misma.

[1296] Desde esta perspectiva el inconsciente psicológico sería una función de la conciencia histórico-colectiva. Lo que es inconsciente para el individuo es consciente para otro tipo de sujeto, para algo así como el Espíritu Absoluto que se va asentando en el devenir de la historia humana. El inconsciente psicológico del sujeto se conformaría, así, como una subconciencia, una conciencia fallida en tanto que finita. Pero de este modo, se perdería el Inconsciente como principio ontológico no evolutivo, que no está estructurado por ninguna lengua aunque asome en todas ellas. El inconsciente freudiano constituiría, más bien, una subconciencia que en ningún caso podría erigirse como primera sino únicamente como primitiva como no evolucionada, como atrasada. Este inconsciente sí estaría estructurado como un lenguaje en un sentido: como lenguaje jeroglífico, como escritura no fonética y, en esa medida, primitiva, poco evolucionada. El inconsciente frediano sería lo infantil, no solo lo infantil individual sino lo infantil social. El inconsciente funcionaría como un lenguaje visual que aún no se ha desprendido de lo sensible de la vista, que no ha alcanzado la evanescencia de lo audible y de la fonética emancipada del ruido, que aún no ha alcanzado la soberanía de la arbitrariedad con la que se conjuga el signo y la idealidad representada y que, por ello, se rige como una simbólica más que como semiología. El Inconsciente Ontológico que hemos querido leer en Deleuze sería un *logos* no reducido antropocéntricamente, es decir, un *logos* no reducido al imperialismo de la imagen fonética del lenguaje ni a ningún lenguaje sino a la condición de posibilidad de todos ellos. Para Freud, el inconsciente es un pensamiento más sensible, más material, que el alcanzado en la función consciente de un lenguaje audible independizado de la imagen sensible. La figura del esquizofrénico que expone Deleuze rematerializa lo audible, lo fonético, desestructurando así el lenguaje o la imagen fonocéntrica del mismo. Los fonemas aparecen como asignificantes o como separados de la significación convencional. El sinsentido del Inconsciente los alcanza y los devuelve a la mera sonoridad, al ruido del que habían salido. Pero desde ese ruido se hace potencialmente posible recortar de nuevo fonemas que contruyeran otros sentidos de otras formas.

Resumiendo, podríamos distinguir entre los pensadores que mantuvieron el primer principio ontológico como únicamente ontológico y los que, en cambio, lo confundieron con asuntos morales, con el baremo de la rectitud humana y de la bondad o maldad de las diferentes manifestaciones de la vida, con la ley político-actual. Nos hemos referido a Heráclito en múltiples ocasiones porque su *logos* como primer principio indemostrable es puramente ontológico y es propio de la *physis* y solo delegadamente, del ser humano. El *logos* es, como hemos recordado a menudo, la reunión de los contrarios, su relación. Así, el *logos* es relacional. El Inconsciente, asimismo, no es principalmente psicológico, sino que se da como reunión de los cuerpos, entre los cuerpos. Es, también, al menos como aquí lo hemos entendido, relacional. El *logos* es inconsciente en la medida en que opera con independencia de la conciencia de los individuos. Podríamos decir que el Inconsciente es, así, más bien, a-consciente, anterior a la conciencia, ley anterior a las representaciones humanas ("un niño que juega"). Si el *logos* es reunión, si el *logos* es, como decía Heidegger, aquello que coliga, podemos decir que desde él se posibilita el "y" de las conjunciones disyuntivas, el "y" que reúne sin homogeneizar ni cancelar las diferencias. Así, si podemos advetir ese "y" entre las cosas, es gracias al primer principio ontológico que nos atraviesa. En Aristóteles lo divino, la *physis* en tanto que Ser, también sería ajeno a lo meramente humano y lo eterno de lo humano sería lo no-humano, el *nous poietikos*, el pensamiento divino. No obstante, Deleuze estaría más cercano a Spinoza en la medida en que el pensamiento divino sería un pensamiento de lo singular y no de lo universal, siendo esto último lo propio del ser humano y no de Dios salvo en tanto que conocedor de lo humano. De todos modos, Aristóteles habría vislumbrado algo parecido en la medida en que las Ideas serías "observadas" también desde dentro, es decir, como esencias y como esencias consistentes en una actividad, en una capacidad[1297]. Para Aristóteles y para Spinoza parece que la esencia de algo es aquello que ese algo puede hacer. Si con el *logos* de Heráclito aparecía el "y", desde el punto de vista de Aristóteles pudiera haber un primer principio ontológico y límite del pensar que fuera el principio de no-contradicción[1298]. Según este principio, tal vez podríamos entender que lo que es no es carente. El Ser, obviamente, no es carente pero tampoco las entidades en las que se manifiesta son carentes aunque tengan potencia. El Ser sería aquello en lo que se

[1297] Ver el estudio introductorio de Tomás Calvo a la Metafísica de Aristóteles en ed. grados. Madrid, 1994. p. 27-28.

[1298] *"El ciclo necesario resultante de la disposición del tiempo (...) como alternancia entre los contrarios, prescribe así, desde Anaximandro, la ley ontológica que rige el «principio de no-contradicción» (...), pues no es sino la descrita estructura temporal del* Kósmos *la que regula la imposibilidad del darse* a la vez *de los contrarios relativos, en el ámbito d las generaciones y movimientos; estructura legislada por la síntesis de lo indeterminado o ilimitado (*ápeiron*) y el límite del tiempo, mostrando también, a la vez, que el* otro *ámbito del tiempo, al otro lado del límite, es el de la sincronía de las diferencias plurales sin contrario"* (T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 470). El principio de no-contradicción sería el principio ontológico según el cual el lado óntico del límite se rige sin que afecte, sin embargo al lado ontológico del límite, en el que se reúne lo diversoy lo dispar. La dialéctica griega desearia mostrar ese lado indemostrable del límite (T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. op.cit.* p. 114).





cumple plenamente el principio de no-contradicción. De este modo seríamos fieles a la condición parmenídea ya que el principio de no-contradicción es el principio en que se asienta la univocidad del Ser[1299]. El principio de no-contradicción impide que el no-ser sea. El principio de no-contradicción es a-consciente en el sentido de que es indemostrable y precomprendido en el pensar humano. De este modo el Inconsciente no es solo lo no sabido sino también lo más sabido, aquello en base a lo cual funciona nuestro saber, aquello que es la condición de posibilidad del lenguaje, aquello que es el límite del pensar. El principio de no-contradicción es un sinsentido en tanto que indemostrable que genera o gracias al cual se generan sentidos. De este modo, encajaría dentro de la concepción del Inconsciente como primer principio ontológico del pensar. Sin embargo, Deleuze parece sumarse a la idea freudiana de que en el Inconsciente no existe la negación y por tanto puede reunir a los contrarios o, incluso, lo contradictorio. Tal vez el principio de no-contradicción valga para el ser de lo ente pero no necesariamente para el Ser mismo[1300]. Si entendemos el principio de no-contradicción como el mero reverso del principio de identidad, no tendría posibilidades, quizás, de ser primer principio ontológico. Si las tendría, sin embargo, si el principio de no-contradicción fuera entendido más primariamente como la forma de ser del Ser que, en cuanto es, no puede no ser. De todos modos, es posible que Deleuze se quede más armoniosamente con el simple reunir del *logos*, con el "y" del *logos* de Heráclito. Si el límite posibilitante del pensar es el Inconsciente y el principio de no-contradicción es el *arché* en el sentido de primer principio indemostrable, tendríamos que decir que el Inconsciente es principio de no-contradicción. Sin embargo, esta cuestión se sale del horizonte de nuestra investigación aunque esté estrechamente emparentada con ella.

[1299] En E. Molina: "Principio de no-contradicción y usos del verbo *ser* en Aristóteles". Onomazein. Revista de lingüística, filología y traducción de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile, nº 7, 2002: http://www.onomazein.net/7/ser.pdf , observamos como el principio de no-contradicción como principio primero e indemostrable posibilitante del pensar viene a afirmar la no ambigüedad de la noción de ser (pp. 5-6).

[1300] Cfr. En *Nietzsche*, "La voluntad de poder como conocimiento" decía Heidegger que en el principio de no-contradicción se trata el ser de lo ente: sería la posición anticipada de la esencia del ente. Nietzsche había entendido que el principio de no-contradicción es un imperativo biológico, un instinto, algo subjetivo, una incapacidad para contradecir. Heidegger, sin embargo, al comentar esta posición nietzscheana diría que, entonces, en todo caso, la vida y lo vital también tendrían el carácter de orden por cuanto estaríamos hablando de una necesidad para la vida humana: el conocimiento sería necesario para la vida y es necesario porque hace surgir una necesidad y la resuelve. Heidegger entiende orden primeramente como instituir y no como requerir, como forma fundamental de la libertad, como fundación, sin fundamento, de un fundamento. Con ello, se estaría diciendo que el conocimiento tiene el carácter de una invención y no de una representación. Se estaría diciendo que biológico quiere decir en este asunto, el rasgo esencial del inventar. Lo biológico estaría referido a la vida tal y como la entiende Nietzsche y en Nietzsche la vida parece ser la *physis* y, por tanto, para Heidegger, el Ser no agotable por lo ente. Así, el principio de no-contradicción vendría a ser la invención vital y libre de un fundamento sin fundamento. En cualquier caso, para Heidegger, la cuestión del principio de no-contradicción se mueve dentro del terreno de la metafísica que trata de dilucidar el Ser a partir del ser de lo ente y no del Ser mismo. Sin embargo, si queremos mantener la inmanencia tan deseada por Deleuze, ¿no tendríamos que comprender el Ser a través de lo ente siendo fieles, no obstante, a la diferencia ontológica y, por ello, no metafísicos?¿No basta con saber que el Ser no es agotable por lo ente ni reductible a los esquemas de pensamiento humanos?

Desde aquí, invitamos, por supuesto, a que se indaguen las relaciones conceptuales entre Inconsciente y principio de no-contradicción, precomprendido pero no explicitado a menudo.

En Platón, en cierto Platón, muy querido luego por el cristianismo, encontraríamos el otro camino, aquel en el cual el *arché* funciona también como principio moral, como ley política. Este es el Platón que creemos que ha seguido Lacan y del cual, hemos querido distanciarnos. En ellos no habría inconsciente sino psicológico ya que el alma colectiva sería una macroconciencia que nos sobredetermina. Así, en ellos, la salvación para el individuo está en poner su conciencia allí donde operaba su inconsciente y de esta forma, hacerse cargo del mundo, hacerse uno con la gran conciencia. Puesto que el Inconsciente no sería a-consciente por naturaleza sino debido a un accidente, el saber se abriría a partir del recordar, ya digamos con recordar recapitular, ya digamos con recordar pensar matemáticamente, a partir de Ideas o significantes simples. Platón y Lacan son muy amigos de las matemáticas. El pensamiento matemático y la lógica dualista-binaria (tener-carecer) es lo que celebran. En el primer Platón, al menos, se hacía valer un saber que resistiera el poder de las políticas de su tiempo y, así, se perseguía la conciliación del poder con el saber. En Lacan, en cambio, asistimos de pleno al desencantamiento político. La erótica que funciona, según se desprende del pensamiento lacaniano, es la erótica de un poder bastante grosero, de un poder que no se alcanza en comunidad sino en la disolución de la misma, en el arribismo, en la lucha por la propiedad exclusiva y excluyente. Además, en Lacan ya no encontramos el optimismo platónico hacia el lenguaje, un lenguaje que si no es capaz de apresar el devenir, representa, sin embargo, la posibilidad de los acuerdos y de las definiciones. En el pensamiento lacaniano, el lenguaje lo es todo pero se presenta con aires más pesimistas: el lenguaje es el lenguaje de la persuasión, de la impostura, de la carencia y de la imposición. La figura de Lacan se nos antoja como posicionada en un devenir-sofista de Platón. Sin embargo, lo peor de Lacan no es que el primer principio ontológico se vea contaminado con la cuestión del poder sino el hecho de que este poder ya no sea, en modo alguno, constituyente. Sería, tal vez, en términos nietzscheanos el poder del hombre superior que lucha por la victoria bajo los términos ya constituidos, pero no el poder del transhombre que inventa nuevos valores en los que vivir reafirmando la vida como fuente inagotable de sentido. Lacan recae en el presentismo puesto que parece dar la historia, políticamente, por acabada o, mejor dicho, por sobredeterminada. En Platón, en cambio, solo encontraríamos un presentismo tal en su declive. La política de Lacan no es una política del acontecimiento ya que según él, no parece ser posible salir de la dialéctica de la prohibición y el deseo, del deseo de lo prohibido y del goce en el cumplimiento de la Ley del padre. Este goce aparecería en Kant como ilusión interna de felicidad, como goce negativo que se produciría en nuestro pensarnos como independientes de las inclinaciones sensibles[1301]. Kant, como Lacan, celebraría este goce, esta ilusión, como una vendición. Lo que de ninguna manera podemos asumir es que este goce tenga equivalencia alguna con el deseo propuesto por Deleuze, como han querido insinuar varios pensadores lacanianos, dado que el deseo propuesto por Deleuze no se deja constreñir por la Ley simbólica ni positiva ni negativamente. El deseo deleuzeano es revolucionario. Es constituyente de nuevos panoramas y de nuevas subjetividades. El deseo deleuzeano es comprendido desde el Inconsciente: se trata, al fin y al cabo, de un deseo de verdad como desvelamiento, de un deseo que va poniendo las condiciones para que el Ser se desvele en nuestro construir. El Inconsciente en Deleuze debe ser construido pero construido, hemos entendido nosotros, en el sentido de que las condiciones para que haga aparición han de ser creadas. Construir Inconsciente es, más bien, construir perspectivas, construir también un cierto nomadismo en las mismas, de tal manera que, en el intersticio, como decíamos al principio de estas conclusiones, de la creación y de la destrucción de sentidos haga aparición el sinsentido que los posibilita y que, al mismo tiempo, los amenaza con su rugir.

[1301] G. Deleuze: *La filosofía crítica de Kant*. Ed. Cátedra. Madrid, 2007. pp. 70-71.





Podemos concluir esta cuestión haciendo notar que, precisamente, solo aquellos que no confunden el primer principio ontológico o Inconsciente con los principios morales o políticos, son capaces de establecer un plano políticamente constituyente, en la medida en que el Inconsciente sería productivo y no un mero teatro de la lucha por el poder ni un cierre simbólico-cultural que recortara, así, las posibilidades de transformación social. En definitiva, la auténtica trasnformación política es posible porque el primer principio ontológico no es político ni fundamento de moralidad. Creemos que es solo en este sentido moral que Deleuze reniega de la Idea de Bien platónica. Creemos también, no obstante, que la seguiría en cuento que *arché*, en cuanto a su carácter únicamente ontológico. Para Deleuze la Idea de Bien platónica sería como el Falo lacaniano: lo bueno y completo que se retira y que estimula nuestro deseo. De este modo, el simulacro, lo anómalo, en Platón, ya pondría en entredicho la Idea de Bien. Sin embargo, este poner en entredicho la Idea de Bien solo es posible si se la entiende como tribunal moral o de la buena forma y no como *arché* constituyente de todo lo actual, incluido más que nada el simulacro por cuanto tiene de acontecimiento. El Inconsciente deleuzeano, siguiendo la pista presocrática sería el *logos* de la *physis*, la Naturaleza en tanto *causa sui* siendo como es y como fuere. El Inconsciente, como el *logos* heracliteo, quieren expresar el (des)orden que habita bajo todo orden y, que, por tanto, permite el movimiento y la transformación sin introducirse, para ello, la nada.

Ya de pasada, hemos tocado el asunto de la constructibilidad del Inconsciente. Cuando Deleuze dice que el Inconsciente hay que construirlo, cuando, como hemos tratado de dilucidar, el Inconsciente es primer principio ontológico y, por ello, causa de sí mismo, se abren en nosotros ciertos interrogantes ¿Acaso debemos pensar, entonces, de vuelta al psicoanálisis, que el Inconsciente es humano? Tal aseveración parece estar lejor del sentir deleuzeano. Sin embargo, como hemos señalado en algunos puntos, parece extraerse algo así de algunos pasajes de la obra de Negri. Como ya hemos indicado, esto nos parece más bien una incongruencia suya que un verdadero entender deleuzeano. Casi podríamos decir, que se trata de un desliz hegeliano en el

que se cumplirían las expectativas del pensador prusiano: tal parece que según Negri hubiéramos llegado a ese momento en el que el ser humano, al mirar a cualquier parte de la Naturaleza, ésta le devuelve el reflejo de sí mismo. A pesar de la crisis ecológica en la que nos encontramos, algo así no ocurrirá nunca si entendemos la Naturaleza como naturaleza naturante y como lo eterno divino que se encuentra más allá de nuestras representaciones. Si la Naturaleza es infinita o infinitesimal, se hace imposible una captura humana completa de la misma. Otra cosa sería que Negri estuviera denunciando así el asesinato de lo divino por parte del hombre moderno o, lo que es lo mismo, el olvido del Ser. Sin embargo y tristemente, nos parece que la tecnofilia de Negri contextualiza esa aseveración suya de que la naturaleza es ya enteramente humana, en un cierto humanismo reciclado del tipo renancentista que el pensador italiano tanto reivindica. Nuestra perspectiva es, por el contrario, la de que la Naturaleza o el Inconsciente no es, en absoluto, una creación humana y la de que las palabras de Deleuze habrían de entenderse, más bien, como que el ser humano está llamado a trabajar por las condiciones de desvelamiento del Ser pero precisamente allí donde no es humano, sino que se sitúa más allá de lo humanoo, mejor, dicho, más acá de lo humano. Hacerse un cuerpo sin órganos es, tal vez, la manera de construir Inconsciente en este sentido ontológico y hacerse un cuerpo sin órganos no es tanto humanizar la Naturaleza como deshumanizarnos nosotros en la Naturaleza. Comprendiendo así el construir Inconsciente de Deleuze, como un deconstruir las configuraciones constituidas, precisamente, nos podemos permitir conservar el plano de inmanencia al que queremos ser fieles pero, además, señalamos lo transcendental que el Inconsciente, en tanto que condición de posibilidad, supone. El Inconsciente, como *logos* heracliteo, se nos impone con independencia de nuestra voluntad y sin avisar, necesariamente, a nuestra conciencia. El Inconsciente, además, gustaría de ocultarse, razón por la cual lo denominamos exactamente como lo denominamos. Sin embargo, el ser humano sería el ser pensante capaz de señalarlo en tanto que siente su existencia como discontinuidad y desea sentir, al menos en ocasiones como indica Bataille, cómo la continuidad del Ser lo transita. A esto lo llamaba, ya Freud, pulsión de muerte, pulsión de convocar a la Diferencia que retorna posibilitando a un tiempo, la univocidad del Ser y la pluralidad de lo ente. El ser humano puede señalar hacia el Inconsciente por ser el único ente al que se le ha otorgado la conciencia precisamente en cuanto que se le ha otorgado la mortalidad. La sabida finitud del ser humano es lo que le permite señalar la infinitud, siendo esa infinitud una infinitud que lo atraviesa. Recordemos que la mejor parte del ser humano, coincidiría con lo no humano, con lo divino eterno. Una inmortalidad impersonal y asubjetiva, en la que no vale el recuerdo ni la conciencia, es la única inmortalidad que el pensamiento ontológico puede prometer al ser humano y esa inmortalidad no se alcanza con la muerte sino en la vida o, como diría Spinoza, en las obras. Superamos el miedo a la muerte en esa construcción de Inconsciente a la que se refiere Deleuze, siempre y cuando ese Inconsciente sea el ontológico y no el psicológico cargado por la sociedad en cuanto que constituida. Insistimos en esto porque si el inconsciente psicológico es edípico llegaría a la conciencia en forma de miedo a la muerte. El tiempo edípico de la duración y de la sucesión de los momentos es el tiempo que, si nos apresa y nos construiñe totalmente, produce el miedo a la muerte. Salir de ese miedo requiere alcanzar otro tiempo que no sea el cronológico, requiere alcanzar el éxtasis y el éxtasis lo vivimos en la construcción de Inconsciente, es decir, en la deconstrucción de nuestro yo demasiado humano, en el frenesí del juego de perspectivas. El Inconsciente, el *arché*, es extático en tanto que el tiempo no pasa por él, siendo por ello co-pertenecientes Inconsciente y Tiempo. Contra el miedo a la muerte, tenemos el juego del pensar, el juego de la construcción y la deconstrucción de sentidos. Contra el miedo a la muerte y contra la ilusión de la inmortalidad de lo individual, tenemos la lucha contra el fundamento totalizador que se multiplica en cada sujeto para embriagarlo con el olvido del límite[1302]. Como hemos advertido insistentemente a lo largo de nuestra investigación, la finitud del ser humano o de cualquier otra cosa no es carencia sino marco de posibilidades. Ser como ente es ser finito y a ningún ente le falta lo que otro ente tiene, ni lo que ningún ente tiene. Ser finito es ser un modo del Ser infinito. La relación que se constituye en nosotros, es decir, la relación que nos constituye como nosotros es, virtualmente, eterna, del mismo modo que podemos asumir la validez de una ley de la naturaleza, aun cuando ésta no se hiciera efectiva. Como modos finitos somos singularidades universales. Somos universales aunque ese universal solo tuviera un caso. En ese sentido somos eternos: *"El mortal, construyendo la eternidad, no suya, sino del ser: de su otro constituyente, de lo divino inmanente. No otra fue la religiosidad griega a cuya tradición llamamos filosofía"*[1303].

[1302] T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. op.cit.* p. 93.

[1303] *Ibid.* p. 216.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. OBRAS DE GILLES DELEUZE (ORDEN CRONOLÓGICO)


. Con A. CRESONN: Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, PUF, 1952.

. «Régis Jolivet - 'Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre'». Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.107-108.

. «K.E. Lögstrup - 'Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.108-109.

. «Helmut Kuhn -'Encounter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts'», Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, p.109.

. «Bertrand Russell. -'Macht und Persönlichkeit'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.135-136.

. «Carl Jorgensen - 'Two Commandments'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.138-139.

. «Introduction» en el libro editado por Gilles Deleuze, (ed.) Instincts et institutions, Paris: Textes et documents philosophiques, Hachette, 1953, pp.viii-xi. También en L'Île déserte et autres textes, Paris, Minuit 2002. (La fecha de edición de este libro es dudosa. Las bibliografías consultadas se alternan entre los años 1953 y 1955). Trad.cast: La isla desierta y otros textos, Valencia, pre-textos, 2005, por José Luís Pardo.

. Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume, Paris: Press Universitaires de France, 1953. Trad. Cast. Empirismo y Subjetividad, Madrid: Gedisa, 1981, por Hugo Acevedo. Prefacio por Oscar Masotta.

. «Darbon. - 'Philosophie de la volonté'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol. CXLIV: 4-6, avril-juin 1954, p.283.

. «Jean Hyppolite, - 'Logique et existence'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol CXLIV: 7-9, juillet-septembre 1954, pp.457-460. También en L'Île déserte, ibid y trad cast. Ibid.

. «Émile Leonard, - 'L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)'» Revue philosophique de la France et de l'etranger, vol CXLV: 4-6, avril-juin 1955, p.208.

. «J.-P. Sartre, - 'Materialismus und Revolution' », vol CXLV: 4-6, avril-juin 1955, p.237.
. «Bergson 1859-1941" en Maurice Merleau-Ponty, ed., Les Philosophes célèbres, Paris: Éditions d'Art Lucien Mazenod, 1956, pp.292-299. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «La conception de la différence chez Bergson" en Les Etudes Bergsoniennes IV, 1956, pp.77-112.También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «Ferdinand Alquié, 'Descartes, l'homme et l'œuvre'»Reseña en Cahiers du Sud XLIII: 337, Oct. 1956, pp.473.
. «Michel Bernard - 'La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Étude critique)'». Reseña en Revue philosophique de la France et de l'étranger CXLVII: 1-3, janvier-mars 1957, p.105.
Memoire et vie: textes choisis. Selección de textos de Henri Bergson compilados y editados por Deleuze, Paris: Presses universitaires de France, 1957.
. «Sens et valeurs» (sobre Nietzsche) en Arguments 15, 1959, pp.20-28. Reimpresión revisada en Nietzsche et la philosophie (1962. infra)
. Audio: «Le grand rationnalisme: Athéisme de Spinoza» discusión en las series «Analyse spectrale de l'Occident», duración 23: 30. Primera emisión en Diciembre 10, 1960. Producido por Serge Jouhet.
. «De Sacher-Masoch au masochisme» en Arguments 21, 1961, pp.40-46. Reimpresión revisada en Presentation de Sacher-Masoch (1967. infra).
. «Lucrèce et le naturalisme» en Études philosophiques 1961: 1, pp.19-29. Reimpresión revisada como apéndice a Logique du sens, (1969. infra).
. Nietzsche et la philosophie, Paris: Presses universitaires de France, 1962.Trad. Cast. Nietzsche y la filosofia, Barcelona: Editorial Anagrama, 1971, por Carmen Artal.
"250e anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge" en Arts 872, June 6-12, 1962, p.3. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés, Paris: Presses universitaires de France, 1963. Trad. Cast. Filosofía Crítica de Kant por Francisco Monge en Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona: Editorial Labor, 1974. También: La filosofía crítica de Kant, por Marco Aurelio Galmarini en Cátedra, Madrid, 1997.
. «Mystère d'Ariane», (sobre Nietzsche), en Bulletin de la Société français d'études nietzschéennes, Mar. 1963, pp.12-15. Reimpreso en Philosophie 17, invierno 1987, pp.67-72. Reimpresión revisada en Magazine littéraire 298, April 1992, pp.21-24, (ver 1992. infra). Versión revisada reimpresa en Critique et clinique, (ver infra, 1993).
. «L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant» en Revue d'Esthétique 16: 2, April-June 1963, pp.113-136. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «Raymond Roussel ou l'horreur du vide», reseña del libro de Foucault: Raymond Roussel, en Arts Oct. 23, 1963. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «Unité de 'A la recherche du Temps perdu'» en Révue de Metaphysique et de Morale 4, Oct.-Dec. 1963, pp.427-442. Reimpresión revisada en Marcel Proust et les signes, (1964. infra).
. Audio: «Douleur y souffrance» discusión en las series Recherche de notre temps, duración 40: 00. Primera emisión en abril 3, 1963. (ver infra II.2)



. Marcel Proust et les signes, Paris: Presses universitaires de France, 1964, la segunda edición, (1970. infra), cambia su título por Proust et les signes y añade un capítulo titulado "La Machine littéraire". La Tercera edición, (1976. infra), añade el capítulo: "Présence et fonction de la folie, l'Arraignée", (1973. infra).
. «Il a été mon maître», sobre Sartre, en Arts Oct. 28-Nov. 3, 1964, pp.8-9. Reimpreso en Jean-Jacques Brochier, Pour Sartre, Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1995, pp.82-88. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris: Presses universitaires de France, 1965. Trad. Cast. En Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona: Editorial Labor, 1974. Traducido por Francisco Monge. También: Nietzsche, Arena libros, 2000. Traducción de Isidro Herrera.
. «Pierre Klossowski ou les corps-langage» en Critique 214, 1965, pp.199-219. Reimpresión revisada como apéndice a Logique du sens, (1969. infra).
. Le Bergsonisme, Paris: Presses universitaires de France, 1966. Trad. Cast. El Bergsonismo, Madrid: Ediciones Catédra, 1987, por Luis Ferrero Carracedo.
. «Philosophie de la Série noire», en Arts & Loisirs 18, Jan. 26-Feb.1 1966, pp.12-13. Reimpreso en Roman 24, Sept. 1988, pp.43-47. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «Gilbert Simondon. L'Individu et sa genèse physico-biologique», reseña en Revue philosophique de la France et de l'étranger CLVI: 1-3, janvier-mars 1966, pp.115-118. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «L'homme, une existence douteuse», reseña de Les Mots et les choses, de Foucault en Le Nouvel Observateur June 1, 1966, pp.32-34. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. «Renverser le Platonisme» en Revue de Métaphysique et de Morale 71: 4, Oct.-Dec. 1966, pp.426-438. Reimpresión revisada como apéndice a Logique du sens, (1969. infra).
. G. Deleuze (ed.) Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche. Actas del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont (1964). Contiene textos de Gabriel Marcel, Jean Wahl, Karl Löwith, Gilles Deleuze y otros, Paris: Editions de Minuit, 1967.
. «Conclusions: Sur la volonté de puissance et l'éternel retour» en Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche, Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp.275-287. (ver 1967 supra). También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.
. Con M. SACHER-MASOCH: Présentation de Sacher-Masoch, Paris: Éditions de Minuit, 1967. Contiene "Le froid et le cruel" por Deleuze y "Venus à la fourrure" por Sacher-Masoch. Reimpreso por 10/18, Paris, 1974. Trad. Cast. Presentacion de Sacher-Masoch, el frío y el cruel, Madrid: Taurus, 1973, por A.M. García Martínez. También traducido por Irene Agoff como Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. Amorrotu, Buenos Aires, 2001.
. «Une Théorie d'autrui, Autrui, Robinson et le pervers», sobre Vendredi de Michel TOURNIER, en Critique 241, 1967, pp.503-525. Reimpresión revisada como apéndice a Logique du sens, (1969. infra), y como postfacio al libro de Tournier Vendredi ou les limbes du Pacifique, Paris: Gallimard, 1972, pp.257-283. Reimpreso en Critique 591-592, août-sept. 1996, pp.675-697.
. «Introduction» a Émile Zola, La Bête humaine en Oeuvres complètes tome sixième, Paris: Cercle du livre précieux, 1967, editado por Henri Mitterand, pp.13-21. Reimpresión

revisada como apéndice a Logique du sens, (1969. infra) y como prefacio a la edición de Gallimard de La Bête humaine, Paris, 1977, pp.7-24.

. Con M. FOUCAULT.: «Introduction générale» a F. Nietzsche, Le Gai Savoir, et fragments posthumes, Paris: Gallimard, 1967, pp.i-iv.texto de Nietzsche editado por Giorgio Colli y Massimo Montinari y traducido por Pierre Klossowski. (ver IV.5 infra).

. Con M. FOUCAULT y más tarde con M. GANDILLAC: Friedrich Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes, Paris: Gallimard, siendo el primer volumen publicado: Le Gay Savoir, et fragments posthumes, Más tarde, en 1977 (ver 1977) comienza a publicarse la colección entera, labor que dura hasta el presente.

. «L'éclat de rire de Nietzsche», entrevista realizada por Guy DUMUR, en Le Nouvel Observateur April 5, 1967, pp.40-41. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Mystique et masochisme», entrevista realizada por Madeleine CHAPSAL, en La Quinzaine littéraire 25, 1-15 avril 1967, pp.12-13. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «La Méthode de Dramatisation» en Bulletin de la Société française de Philosophie 61: 3, July-Sept. 1967, pp.89-118. Reimpresión revisada en Différence et répétition, (1968. infra). También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Différence et répétition, Paris: Presses Universitaires de France, 1968. Trad. Cast. Diferencia y repetición, Gijón: Júcar Universidad, 1988, por Alberto Cardín. Introduction por Miguel Morey. Introduction traducida como "Repetición y Diferencia: Introducción" por F. Monge en Cuadernos Anagrama 1972. Traducido recientemente por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece para Amorrotu, Buenos Aires, 2002.

. Spinoza et le problème de l'expression, Paris: Éditions de Minuit, 1968. Trad. Cast. Spinoza y el problema de la expresión, Barcelona: Muchnik Editores, 1975, por Horst Vogel.

. «A propos de l'édition des oeuvres complètes de Nietzsche: Entretien avec Gilbert [sic] Deleuze» por Jean-Noël Vuarnet en Les Lettres françaises 1223, Feb. 28-Mar. 5, 1968, pp.5, 7, 9.

. «Le Schizophrène et le mot», (sobre Carroll y Artaud), en Critique 255-256, August-Sept. 1968, pp.731-746. Reimpresión revisada en Logique du sens, (1969. infra).

. Logique du sens, Paris: Éditions de Minuit, 1969. Incluye los textos ya citados en esta bibliografía: (1961, 1965, 1966, 1967, 1967 y 1968. supra). Reimpreso por 10/18, Paris, 1973. Trad. Cast. Lógica del sentido, Barcelona: Barral, 1970, por Ángel Abad. Nueva traducción, Barcelona: Paidós, 1989, por Miguel Morey y Víctor Molina.

. «Gilles Deleuze parle de la philosophie», entrevista realizada por Jeannette COLUMBEL, en La Quinzaine littéraire 68, 1-15 March 1969, pp.18-19. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», reseña a Spinoza de Martial GUEROULT, volume I, en Revue de Metaphtsique et de Morale 74: 4, Oct.-Dec. 1969, pp.426-437. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Spinoza: textes choisis, Paris: Presses universitaires de France, 1970. La Segunda edición, Spinoza: Philosophie pratique, Paris: Éditions de Minuit, 1981, (1981. infra), incluye tres nuevos capítulos: III, V y VI (ver 1978. infra), y suprime la selección de escritos de Spinoza. Trad. Cast. Spinoza por Francisco Monge en Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona: Editorial Labor, 1974.



. «Schizologie» Prefacio a Louis Wolfson, Le Schizo et les langues, Paris: Gallimard, 1970, pp.5-23. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).

. Audio: Entrevista realizada con Jean Ristat sobre: Louis Wolfson, Le Schizo et les langues, Paris: Gallimard, 1970; en las series Les idées et l'histoire, duración 13: 00. Primera emisión en France Culture en Julio 2, 1970. (ver infra II.3)

. «Un nouvel archiviste», reseña a L'Archaeologie du savoir de Foucault en Critique 274, March 1970, pp.195-209. Reimpreso como edición separada por Fata Morgan, 1972. Reimpresión revisada en Foucault, (1986. infra).

. «Faille et Feux locaux: Kostas Axelos» en Critique 26: 275, April 1970, pp.344-351. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Proust et les signes» en La Quinzaine littéraire 103, Oct. 1-15, 1970, pp.18-21. Extracto de «La Machine littéraire», capítulo añadido a la primera edición de Marcel Proust et les signes,(1964. supra).

Proust et les signes, Paris: Presses universitaires de France, 1970, reedición ampliada de Marcel Proust et les signes, (1964. supra). Texto añadido: capítulo 7, «La Machine littéraire». Trad. Cast. Proust y los signos, Barcelona: Anagrama, 1972, por Francisco Monge.

. Notas a Theatrum Philosophicum de M. Foucault en Critique 282, Nov. 1970, p.904. Trad. Cast. En M. FOUCAULT: Theatrum Philosophicum, traducido por F. Monge, en Cuadernos Anagrama 1972, p.41.

. Con F. GUATTARI: «Le synthèse disjonctive» en L'Arc 43: Klossowski, pp.54-62. Reimpresión revisada en l'Anti-Oedipe, (1972. infra).

. Con M. FOUCAULT, D. LANGLOIS, C. MAURIAC y D. PERRIER-DAVILLE: «Questions à Marcellin» en Le Nouvel Observateur 5 juillet 1971, p.15.

. «Appel aux travailleurs du quartier contre les réseaux organisés de racistes appuyés par le pouvoir», contra la violencia anti- argelina, circuló después de Nov.27, 1971, no publicada pero citada en Didier Eribon, Michel Foucault, Paris: Flammarion, 1989, p.254.

. Con F. GUATTARI: Capitalisme et schizophrénie tome 1: l'Anti-Oedipe, Paris: Éditions de Minuit, 1972. Segunda edición, 1973, añade «Bilan-programme pour machines-désirantes» de Minuit 2, (1973. infra), como apéndice. Trad. Cast. El Antiedipo, Barcelona: Barral, 1973, por Francisco Monge. Reditado por Paidós, Barcelona 1998.

. «Hume» en François Châtelet, ed., Histoire de la Philosophie tome 4: Les Lumières, Paris: Hachette, 1972, pp.65-78. Reimpreso en Châtelet, ed., La Philosophie tome 2: De Galilée à Jean-Jacques Rousseau, Verviers, Belgium: Marabout, 1979, pp.226-239. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. En Châtelet, Historia de la Filosofia 2, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.256-267.

. «Trois problèmes de groupe». Prefacio a F. GUATTARI, Psychanalyse et transversalité, Paris: François Maspero, 1972, pp.i-xi. Reimpreso en Chimères 23, été 1994, pp.7-21, bajo el título "Pierre-Félix." (ver IV.6 infra). También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. "Tres problemas de grupo" en Guattari, Psicoanálisis y transversalidad por Fernando Hugo Azcurra en Siglo XXI 1976, pp.9-21.

. Con M. FOUCAULT: «Les Intellectuals et le pouvoir» en L'Arc 49: Deleuze, 1972, pp.3-10. Reimpreso en 1980. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. «Un diálogo sobre el poder» por F. Monge en El viejo topo, nº.6, 1977. Reimpreso en

Un diálogo sobre el poder, Alianza, Madrid, 1981. También como «Los intelectuales y el poder» por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría en Foucault, Microfísica del poder, Madrid: La Piqueta, 1978, pp.77-86.

. Con F. GUATTARI: «Sur Capitalisme et schizophrénie», entrevista realizada por Catherine BACKÈS-CLÉMENT, en L'Arc 49: Deleuze, 1972, pp.47-55. Reimpreso en 1980. También publicada como «Entretien sur l'Anti-Œdipe» en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.24-38.

Extracto de cursos inéditos impartidos por Deleuze en la École Normale Supérieure, rue d'Ulm, y en la Faculté de Vincennes en 1970-1971, así como su intervención en el Proust colloquium de la E.N.S, 22 de enero, 1972, citado en France Berçu, "Sed perseverare diabolicum" en L'Arc 49: Deleuze, 1972, pp.23-24, 26-30.

. «Ce que les prisonniers attendent de nous...», on the Groupe d'Information sur les Prisons, en Le Nouvel Observateur January 31, 1972, p.24. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con J.-P. SARTRE, S. de BEAUVOIR, C. MAURIAC., J.-M. DOMENACH, H. CIXOUS, J.-P. FAYE, M. FOUCAULT y M. CLAVEL: «On en parlera demain: Les dossiers, incomplets, de l'écran» en Le Nouvel Observateur, 7 fevrier 1972, p.25.

. «Appréciation» of Jean-François LYOTARD'S Discours, figure en La Quinzaine littéraire 140, May 1, 1972, p.19. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con F. GUATTARI: «Deleuze et Guattari s'expliquent...», entrevista realizada por Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, François Châtelet, Roger Dadoun, Serge Leclaire, Henri Torrubia, Pierre Clastres y Pierre Rose, en La Quinzaine littéraire 143, 16-30 June 1972, pp.15-19. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Appel contre les bombardements des digues du Vietnam par l'aviation U.S» en Le Monde July 9-10, 1972, p.5.

. «Gilles Deleuze présente Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique», reseña de la novela de Cixous: Neutre, en Le Monde 8576, Aug. 11, 1972, p.10. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con F. GUATTARI: «Capitalismo e schizofrenia: Il linguaggio schizofrenico», entrevista realizada por Vittorio Marchetti, en Tempi Moderni 12, 1972, pp.47-64. Incluye fotografías de Deleuze, Guattari y los pacientes de la Clinique de la Borde. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. "Capitalismo y esquizofrenia" en Laura Forti, La oltra locura, Barcelona: Tusquets, 1976, pp.55-71.

. «Qu'est-ce que c'est, tes "machines désirantes" a toi ?» introducción a Pierre Bénichou, «Sainte Jackie, Comedienne et Bourreau» en Les Temps Modernes 316, Nov. 1972, pp.854-856. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Joyce indirect» en Change 11, 1972, pp.54-59. Este artículo es una reunión, realizada por Jean Paris, de textos de Deleuze sobre Joyce recogidos de los siguentes libros: Proust et les signes, (ver 1970. supra), Différence et répétition, (ver 1968. supra), y Logique du sens, (ver 1969. supra).

. Audio: «Délire er désir» montaje radiofónico con discusiones de Deleuze mezcladas con citas del L'Anti-Oedipe y grabaciones de Allen Ginsberg, Antonin Artaud y Jean-Jacques Abrahamâs «LâHomme au magnetophon», duración aprox. 150: 00. Emitido en France Culture, 1972. Producido por René Farabet y Pascal Werner, ?, para l'Atelier de création radiophonique.



. «A quoi reconnait-on le structuralisme?» en F. Châtelet, ed., Histoire de la philosophie tome 8: Le XXe siècle, Paris: Hachette, 1973, pp.299-335. Reimpreso en Châtelet, ed., La Philosophie tome 4: au XXe siècle, Verviers, Belgium: Marabout, 1979, pp.293-329. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. en Châtelet, Historia de la Filosofía 4, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.567-599.

. Con D. DEFERT: «Sur les lettres de H. M.», Suicides dans les prisons en 1972, Paris, Gallimard, cool. «Intolérable», p.38-40. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con G. FROMANGER: Fromanger, le peintre et le modèle, Paris: Baudard Alvarez, 1973. Contiene «Le froid et le chaud» por Deleuze y reproducciones de obras de Fromanger. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Pensée nomade» y su discusión, así como la discusión posterior a la presentación de Pierre Klossowski, en Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités, Paris: 10/18, 1973, pp.105-121, 159-190. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con F.GUATTARI: «Sur le capitalisme et le désir». Entrevista realizada por M.-A. Burnier, ed. en C'est demain la veille, Paris: Éditions du Seuil, 1973, pp.137-161. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid. Trad. Cast. por J.L. López en Conversaciones con los radicales, Barcelona: Kairós, 1975, pp.113-134.

. Con F. GUATTARI: «Bilan-programme pour machines désirantes» en Minuit 2, jan. 1973, pp.1-25. Reimpreso como apéndice a la Segunda edición de L'Anti-Oedipe, (1972. supra).

Contribución a recherches 12, mars 1973: Grande Encyclopédie des Homosexualités-Trois milliards de pervers. Como todos los textos de este volumen son anónimos, la contribución específica de Deleuze es objeto de conjeturas; posiblemente el ensayo «Sex-Pol en acte», pp.28-31, fue escrito por Deleuze. También «Sale race! Sale pédé!».

. Respuestas a una encuesta sobre «La belle vie des gauchistes» realizada por Guy Hocquenghem y Jean-François Bizot, publicada en Actuel 29, marzo 1973, y reimpreso en Hocquenghem, L'Après-Mai des faunes, Paris: Grasset, 1974, pp.97, 101.

. «Lettre à Michel Cressole» en La Quinzaine littéraire 161, April 1, 1973, pp.17-19. Reimpreso en M. Cressole, Deleuze, Paris: Éditions universitaires, 1973, pp.107-118. también publicada como "Lettre à un critique sévère" en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.11-23.

. «Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu» en Saggi e Richerche di Letteratura Francese vol. XII, nuevas series, Rome: Editore, 1973, pp.381-390. Capítulo añadido a Proust et les signes, (1964. supra y 1976. infra)

. Con F. GUATTARI: «14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?», (sobre el 'hombre de los lobos' de Freud), en Minuit 5, Sept. 1973, pp.2-16. Reimpresión revisada en Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux, (1980. infra).

. «Relazione di Gilles Deleuze» y discusiones resultantes, en Armando Verdiglione, ed., Psicanalisi e Politica: Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973, Milan: Feltrinelli, 1973, pp.7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. Traducido al francés en L'Île déserte, ibid. Bajo el nombre de «Cinq propositions sur la psychanalyse». Y trad. Cast. Ibid.

. Con F.GUATTARI y M. FOUCAULT: «Chapitre V: Le Discours du plan», (sobre espacio urbano), en F. Fourquet y L. Murard, eds., Les équipements de pouvoir, recherches 13 [Dec. 1973], pp.183-186. Reimpreso como "Chapitre IV: Formation des équipements collectifs" en Les équipements du pouvoir por 10/18, 1976, pp.212-220. Trad. Cast. por Alberto Szpunberg en Fourquet y Murard, Los equipamientos del poder, Barcelona: Gustavo Gili, 1978.

. Con F. GUATTARI: «Le Nouvel arpenteur: Intensités et blocs d'enfance dans 'Le Château'» en Critique 319, Dec. 1973, pp.1046-1054. Reimpresión revisada en Kafka: pour une littérature mineure, (1975. infra).

Con S. CZERKINSKY: «Faces et surfaces», (discusión y seís dibujos de Deleuzee), en Deleuze y Michel Foucault, Mélanges: pouvoir et surface, Paris, 1973, pp.1-10. (ver infra, 1994). También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Audio: Con H. Cixous: «Littérasophie et philosofiture» discusión en las series Dialogues, duración 75: 00. Grabado en Junio 7, 1973 en la Université de Paris VIII/Vincennes. Primera emisión en France Culture, Septiembre 11, 1973. Producido por Roger Pillaudin.

. Audio: Lectura del texto de Nietzsche «Le voyageur», (aforismo 638 en Menschliches, Allzumenschliches), en un single de 45-RPM «Ouais Marchais, mieux qu'en 68, ex: Le voyageur», duración 4: 22, por el grupo de rock progresivo Schizo, voz de Richard Pinhas. Producido por Mathieu Carrière y realizado por Disques Disjuncta, Paris, 1973. Reeditado en el album Electronique Guerilla por el grupo de rock progresivo Heldon con Richard Pinhas, Paris: Disques Disjuncta, 1974. Reeditado en 1993 por Cuneiform Records, Silver Spring, MD.

. Prefacio a G. Hocquenghem, L'Apres-Mai des Faunes, Paris: Grasset, 1974, pp.7-17. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. Con F. GUATTARI: «28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes?» en Minuit 10, Sept. 1974, pp.56-84. Reimpresión revisada en Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux, (1980. infra).

. «Un art de planteur» en G. DELEUZE, J.-P. FAYE, J. ROUBAUD y A. TOURAINE, Deleuze - Faye - Roubaud - Touraine parlent de "Les Autres", un film de Hugo Santiago écrit en collaboration avec Jorge Luis Borges et Adolfo Bioy Casares, Paris: Christian Bourgois, 1974, no paginado. También en L'Île déserte, ibid. Y trad. Cast. Ibid.

. «Deux régimes de fous» en Armando Verdiglione, ed., Psychanalyse et sémiotique: Actes du colloque de Milan, Paris: 10/18, 1975, pp.165-170. También en Deux régimes de fous. París, Minuit, 2003. Trad. Cast. por Alberto Clavería en A. Verdiglione, G. Deleuze & J. Kristeva, Psicoanálisis y semiótica, Barcelona: Gedisa Editorial, 1980.

. «Schizophrénie et société» en Encyclopædia Universalis vol.14, Paris: Encyclopædia Universalis, 1975, pp.733-735. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Con F. GUATTARI: Kafka: Pour une littérature mineure, Paris: Éditions de Minuit, 1975, (ver también 1973. supra). Trad. Cast. Kafka: Por una literatura menor, Mexico: Ediciones Era, 1978, por Jorge Aguilar.

. Con R. BARTHES y G. GENETTE: «Table ronde» en Cahiers de Marcel Proust, nuevas series 7, 1975, pp.87-115. También en Deux régimes de fous. Ibid.



. Con J.-F. LYOTARD: «A propos du departement de psychanalyse à Vincennes» en Les Temps Modernes 342, Jan. 1975, pp.862-863. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Ecrivain non: un nouveau cartographe», reseña de Foucault: Surveillir et punir, en Critique 343, Dec. 1975, pp.1207-1227. Reimpresión revisada en Foucault, (1986. infra). Trad. Cast. "Escritor no: un nuevo cartógrafo" en Liberación 6, Dec. 30, 1984, pp.14-15.

. Con F. Guattari: Rhizome: Introduction, Paris: Éditions de Minuit, 1976. Reimpresión revisada en Capitalisme et schizophrenie tome 2: Mille plateaux, (1980. infra). Trad. Cast. Rizoma, Valencia: Pre-Textos, 1984, por Victor Navarro y C. Casillas.

. Proust et les signes, Paris: Presses universitaires de France, 1976. Reimpresión ampliada de Marcel Proust et les signes, (1964. y 1970. supra). Texto añadido: conclusión, «Présence et fonction de la folie, l'Araignée», (ver 1973. supra).

. «Plusieurs personnalités regrettent 'le silence des autorités françaises'», contra la violación de los Derechos Humanos en Iran, en Le Monde Feb.4, 1976, p.4.

. «Avenir de linguistique» Prefacio a H. Gobard, L'Aliénation linguistique, Paris: Flammarion, 1976, pp.9-14. publicada simultáneamente como «Les langues sont des bouillies où des fonctions et des mouvements mettent un peu d'ordre polémique» en La Quinzaine littéraire May 1-15, 1976, pp.12-13. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Trois questions sur Six fois deux», sobre los films televisivos de Godard, en Cahiers du Cinéma 271, 1976, pp.5-12. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra). pp.55-66.

. «Gilles Deleuze fasciné par 'le Misogyne'», reseña sobre esta novela de Alain Roger en La Quinzaine Littéraire 229, 16-31 March 1976, pp.8-9. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «L'Appel du 18 joint», a favor de la legalización de la marihuana, en Libération June 18, 1976, p.16.

. «Nota dell'autore per l'edizione italiana» en Logica del senso, Milan: Feltrinelli, 1976, pp.293-295. Traducido por M. De Stefanis. (ver 1969. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Con C. PARNET: Dialogues, Paris: Flammarion, 1977. Trad. Cast. Diálogos, Valencia: Pre-Textos, 1980, por José Vázquez Pérez.

. Con F. GUATTARI: «Quatre propositions sur la phychanalyse» en Deleuze-Guattari eds., Politique et psychanalyse, Alençon: Bibliothèque des mots perdus, 1977. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Con F. GUATTARI, C. PARNET y A. SCALA, «L'Interpretation des énoncés» en en Deleuze-Guattari eds., Politique et psychanalyse, Alençon: Bibliothèque des mots perdus, 1977. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. Política y Psicoanálisis, Mexico: Ediciones Terra Nova, 1980, por Raymundo Mier.

. «A propos d'un procès», petición contra el encarcelamiento por violación estatutaria, en Le Monde Jan.26, 1977, p.24.

. «Ascension du social» postfacio a Jacques Donzelot, La Police des familles, Paris: Editions de Minuit, 1977, pp.213-220. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Le juif riche», (sobre la película de Daniel Schmid, L'Ombre des anges), en Le Monde, February 18, 1977, p.26. Reimpreso en Irène Lambelet, ed. Daniel Schmid, Lausanne: Editions l'âge d'homme, 1982, pp.93-95. (ver infra, VI.7). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Un Appel pour la révision du code pénal à propos des relations mineurs-adultes», en Le Monde May 22-23, 1977, p.24.
. «Gilles Deleuze contre les 'nouveaux philosophes'», entrevista realizada para Le Monde 19-20 June 1977, p.19. Reimpreso como un suplemento a Minuit 24, June 5, 1977, en Recherches 30: Les Untorelli, Nov. 1977, pp.179-184, y en Faut-il brûler les nouveaux philosophes? Paris: Nouvelles Éditions Oswald, 1978, pp.186-194, bajo el título «A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», también aparece bajo este epígrafe en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche» y «L'Appel des intellectuels français contre la répression en Italie», contra la represión de los grupos de extrema Izquierda , en recherches 30: Les Untorelli, Nov. 1977, pp.149-150. ver VI.9 infra.
. Con F. GUATTARI: «Le pire moyen de faire l'Europe» (sobre Klaus Croissant y el grupo Baader-Meinhof), en Le Monde Nov. 2, 1977, p.6. También en Deux régimes de fous. Ibid.
Transcripción del seminario para el 7 de Junio de 1977, en el Nouveaux Philosophes.
Algunas notas al Spinoza de M. GUEROULT, tome 3 publicadas en La Revue philosophique de France et de l'étranger CLXVII, 1977, pp.285, 302. Estas notas están firmadas "G.D." y no han sido definitivamente atribuidas a Deleuze.
. Con M. FOUCAULT y más tarde con M. de GANDILLAC: Friedrich Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes, Paris: Gallimard, (ver 1967 supra). La colección consta de de dieciocho volúmenes hasta la fecha.
. Audio:« Avez-vous lu Baruch? ou le portrait présumé de Spinoza» en las series Samedis de France Culture, duración 12: 50. Grabado en Diciembre 1977. Primera emisión en France Culture, Marzo 4, 1978. Producido por Michèle Cohen.
. Con C. BENE: Sovrapposizioni, Milan: Feltrinelli, 1978. Publicación francesa: Superpositions, Paris: Editions de Minuit, 1979. Contiene «Un manifeste de moins» de Deleuze, pp.85-131.Trad. Cast. «Un manifiesto de menos» por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 12, 1994, p.36ff. «Un manifiesto de menos» en Carmelo BENE, Gilles DELEUZE, Superposiciones, Buenos Aires: Artes del Sur, 2003.
. «Deux questions», (sobre el uso de las drogas), en F. Châtelet, G. Deleuze, E. Genevois, F. Guattari, R. Ingold, N.Musard y C. Olievenstein, ...où il est question de la toxicomanie, Alençon: Bibliotheque des Mots perdus, 1978, unpaginated. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Con F. DELEUZE: «Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos» Prefacio a D.H. Lawrence, Apocalypse, Paris: Balland, 1978, pp.7-37. Texto de Lawrence traducido por Fanny Deleuze. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).
. «Spinoza et nous» y su resultante discusion en Revue de Synthèse III: 89-91, Jan.-Sept. 1978, pp.271-278. Reimpresión revisada en Spinoza: Philosophie pratique, 1981, Segunda edición de Spinoza [1970], (1970. supra); (ver 1981. infra).



. «Philosophie et Minorité» en Critique 34: 369, Feb. 1978, pp.154-155. Trad. Cast. "Filosofía y minoria" por Libia Moez y Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 7-8, p.12.
. «Les Gêneurs», (sobre Palestina), en Le Monde April 7, 1978. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «La plainte et le corps», reseña de Pierre Fedida: L'Absence, en Le Monde Octubre 13, 1978. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Rendre audibles des forces non-audibles par elle-mêmes» Texto repartido en una conferencia en el l'Institut de Recherche et de Coordination Acoustique/Musique, IRCAM, en 1978. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Presentatión sobre «Freud et la psychanalyse» en las series Mi-fugue Mi-raisin, duración 5: 00. Grabado en Abril 7, 1978. Primera emisión en France Culture, Abril 8, 1978.
. «En quoi la philosophie peut servir à des mathématiens, ou même à des musiciens - même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques» en Jean Brunet, B. Cassen, François Châtelet, P. Merlin y M. Reberioux, eds., Vincennes ou le désir d'apprendre, Paris: Éditions Alain Moreau, 1979, pp.120-121. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Cómo puede servir la filosofía a los matemáticos, o incluso a los músicos - sobre todo cuando ella no hable ni de matemáticos ni di música?" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 15, 1995, p.8.
. «Lettera aperta ai giudici di Negri», carta sobre el arresto de Antonio Negri, en La Repubblica, Italy, 10 May 1979, pp.1, 4. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Ce livre est littéralement une preuve d'innocence», reseña del libro de Antonio Negri: Marx au-delà de Marx, en Le Matin de Paris Dec. 13, 1979, p.32. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Con F. GUATTARI: Capitalisme et schizophrenie tome 2: Mille plateaux, Paris: Éditions de Minuit, 1980. Trad. Cast. Mil mesetas, Valencia: Pre-Textos, 1988, por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.
«8 ans après: Entretien 1980» por Catherine Clément en L'Arc 49: Deleuze, revised edition 1980, pp.99-102. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Entrevista 1980" por Gerardo Ramírez y Ernesto Hernández en El vampiro pasivo 3, 1988.
. Con F. CHÂTELET: «Pourquoi en être arrivé là?», entrevista realizada en la Université de Paris -VIII/Vincennes por J.P. Gene, en Libération Mar. 17, 1980, p.4.
. Con F. CHÂTELET y J.-F. LYOTARD: «Pour une commission d'enquête», en Vincennes, en Libération Mar. 17, 1980, p.4.
. «'Mille plateaux' ne font pas une montagne, ils ouvrent mille chemins philosophiques», (entrevista realizada por Christian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori), en Libération Oct. 23, 1980. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), como "Sur Mille plateaux", pp.39-52.
. «Appel à la candidature de Coluche» en Le Monde Nov.19, 1980, p.10
. Spinoza: Philosophie pratique, Paris: Editions de Minuit, 1981. Reedición ampliada de Spinoza: textes choisis, 1970, (ver 1970. supra). Textos añadidos: capítulo III «Les Lettres du mal», capítulo V, «L'evolution de Spinoza», y capítulo VI, «Spinoza et nous», (ver 1978. supra). Trad. Cast. Spinoza: Filosofía práctica, Barcelona: Tusquets, 1984, por Antonio Escohotado.
. «Peindre le cri» en Critique 408, mai 1981, pp.506-511. Extracto de Francis Bacon: Logique de la Sensation, (1981. infra), como adelanto a la publicación del libro.

. Francis Bacon: Logique de la Sensation, Paris: Éditions de la Différence, 1981. Vol I contiene textos de Deleuze; Vol II contiene reproducciones de cuadros de Bacon. En la segunda edición (1984. infra) se incorporan más cuadros pero no se altera el texto de Deleuze. Trad. Cast. Francis Bacon: Lógica de la sensación. Arena libros, Madrid, 2002.
. «La peinture enflamme l'écriture», entrevista realizada por Hervé Guibert, en Le Monde 3 Dec. 1981, p.15. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «La pintura inflama la escritura» por Ernesto Hernández en El vampiro pasivo 9, 1992, p.30.
. «Appeal for the Formation of an International Commission to Inquire about the Italian Judiciary Situation y the Situation in Italian Jails» organizado en enero de 1981, citado en: Antonio Negri, Marx Beyond Marx, Brooklyn: Autonomedia, 1991, p.238. Texto disponible en los Texas Archives of Autonomist Marxism, c/o Harry Cleaver, Department of Economics, University of Texas at Austin, Austin, TX 78712-1173.
. «'Manfred': un extraordinaire renouvellement (1 ottobre 1980)» en Carmelo Bene, Otello, o la deficienza della donna, Milan: Feltrinelli, 1981, pp.7-9. Traducido por Jean-Paul Manganaro. Originalmente publicada como notas al pie al album Manfred - Carmelo Bene, (Fonit Cetra). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Un Appel d'écrivains et de scientifiques de gauche»,en Le Monde Dec.23, 1981, p.5. también publicado, en forma de compendio, en Le Matin de Paris Dec.21, 1981, p.9.
. «Appel des intellectuels européens pour la Pologne», contra la detención de los militantes en Polonia, en Libération Dic.30, 1981, p.36.
. Audio: Voz distorsionada electónicamente de una posible lectura o comentario a la Ética de Spinoza: «L'Ethique 1», duración 6: 21, y «L'Ethique 3», duración 4: 48. En el album L'Ethique por Richard Pinhas, Paris: Pulse, 1981. Reeditado en 1992 por Cuneiform Records, Silver Spring, MD.
. Prefacio a A. Negri, L'Anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp.9-12. Texto de Negri traducido al francés por François Matheron. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «La anomalía salvaje: un gran libro» por Jordi Sánchez en Anthropos 144, mayo 1993, pp.58-59.
. «Un million pour la résistance Salvadorienne», contra la intervención de la administración de Reagan en El Salvador, en Le Matin de Paris Feb. 5, 1982, p.1.«Les Indiens de Palestine», entrevista realizada por Elias Sanbar, en Libération May 8-9, 1982, pp.20-21. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Lettre à Uno sur le langage» en Gendan shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui), Tokyo, Dec. 1982, pp.50-58. Traducido al japonés por Kuniichi Uno. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «Deleuze en japonés: Una soledad demasiado poblada», en Archipiélago, nº.29. pp. 103-107. Por Jordi Terre y Tadashi Yanai.
. Con K. UNO: «Exposé d'une poétique rhizomatique» en Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui), Tokyo, Dec. 1982, pp.94-102. Traducido al japonés por Kunichi Uno. Consiste en una carta de Uno a Deleuze, pp.94-100, y la carta de Deleuze respondiendo, 100-101, así como la transcripción de comentarios telefónicos de ambos, 101-102.
. Audio: Voz distorsionada electrónicamente de una posible lectura o cometario de la Ética de Spinoza: «Livre 5: L'Ethique», duración 8: 39, y «1992: Iceland: The Fall», duración



4: 37. Editado en el doble album: Rhizosphere/Live at Bobino: Paris, France 1982 por Richard Pinhas, Silver Spring, MD: Cuneiform Records, 1994. Este album también contiene notas escritas de Deleuze y Guattari: una cita de Rhizome, Paris: Minuit, 1976; (ver 1976. supra), p.35, reimpreso en Mille plateaux [Paris: Minuit, 1980; ver 1980. supra], p.19, y una cita de Différence et répétition, Paris: Presses universitaires de France, 1968; (ver 1968. supra), p.16.
. Cinema-1: L'Image-mouvement, Paris: Éditions de Minuit, 1983. Trad. Cast. La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1, Barcelona: Paidós, 1984, por Irene Agoff.
. «L'abstraction lyrique» en Change International 1, 1983, p.82. Extracto de Cinéma-1, (1983. supra).
. «Prefacio a la Traducción al inglés de 'Nietzsche and Philosophy'», New York: Columbia University Press, 1983, pp.ix-xiv. Traducido por Hugh Tomlinson. (ver 1962. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Des intellectuels préparent un Livre blanc en faveur des inculpés», sobre el affair "Coral", en Le Monde 22 janvier 1983, p.12.
. «'La Photographie est déjà tirée dans les choses'», entrevista realizada por Pascal Bonitzer y Jean Narboni, en Cahiers du cinéma 352, Oct. 1983, pp.35-40. Reimpreso como "Sur l'Image-Mouvement" en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.67-81.
. «Cinéma-1, première», entrevista realizada por Serge Daney, en Libération Oct. 3, 1983, pp.30-31.También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Cine 1, Primero" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 15, 1995, p.12ff.
. «Le Philosophe menuisier», entrevista realizada por Didier Eribon, en Libération Oct. 3, 1983, pp.30-31.
. «Portrait du philosophe en spectateur», entrevista realizada por Hervé Guibert, en Le Monde Oct. 6, 1983, pp.1, 17. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Godard et Rivette» en La Quinzaine littéraire 404, Nov. 1, 1983, pp.6-7. Reimpresión revisada en Cinéma-2, (1985. infra).
. Con J.-P. Bamberger: «Le pacifisme aujourd'hui», entrevista realizada por Claire Parnet, en Les Nouvelles Dec. 15-21, 1983, pp.60-64. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Preface: On the Four Poetic Formulas Which Might Summarize the Kantian Philosophy» a Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.vii-xiii. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1963.1 supra).
. Publicación francesa: «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne» en Philosophie 9, 1986, pp.29-34. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).
. «Books», (sobre Francis Bacon), en Artforum, Jan. 1984, pp.68-69. Traducido por Lisa Liebmann. Texto redactado para: Francis Bacon: Logique de la sensation, (1981. supra); incluido en la Traducción al inglés como prefacio.
. Con F. GUATTARI: «Mai 68 n'a pas eu lieu» en Les Nouvelles 3-10 May 1984, pp.75-76. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Mayo del 68 no tuvo lugar" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 15, 1995.

. «Lettre à Uno: Comment nous avons travaillé à deux» en Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui), Tokyo, 12: 11, #9, 1984, pp.8-11. Traducido al japonés por Kuniichi Uno. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Le Temps musical» en Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui), Tokyo, 12: 11, #9, 1984, pp.294-298. Traducido al japonés por Kuniichi Uno.
. «Grandeur de Yasser Arafat» en Revue d'études Palestiniennes 10, invierno 1984, pp.41-43. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Con F. CHÂTELET y F. GUATTARI: «Pour un droit d'asile politique un et indivisible» en Le Nouvel Observateur 1041, October 1984, p.18. también publicado como: «Quelle Europe veut-on construire?» en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Les QHS en Italie: Les familles des détenus alertent l'opinion européene», contra las "Prisiones especiales" italianas para los terroristas acusados, en Libération June 6, 1984, p.10.
Cinéma-2: L'Image-temps, Paris: Éditions de Minuit, 1985.(ver también 1983. supra). Trad. Cast. La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2, Barcelona: Paidós, 1986, por Irene Agoff.
. «Sur les principaux concepts de Michel Foucault», basado en los cursos que Deleuze sobre Foucault. Este artículo se encuentra diseminado en Foucault (1986. infra). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Les plages d'immanence» en Annie Cazenave y Jean-François Lyotard, eds., L'Art des Confins: Mélanges offert à Maurice de Gandillac, Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pp.79-81. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Entrevista realizada por Antoine Dulaure y Claire Parnet en L'Autre Journal 8, Oct. 1985, pp.10-22. Reimpreso como «Les Intercesseurs» en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.165-184.
. «Le philosophe et le cinéma», entrevista realizada por Gilbert Calbasso y Fabbrice Revault d'Allonnes, en Cinéma 334, Dec. 18-24, 1985, pp.2-3. Reimpreso como "Sur L'Image-Temps" en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.82-87.
. «Il etait une étoile de groupe», (sobre la muerte de François Châtelet), en Libération Dec. 27, 1985, pp.21-22. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Era una estrella de grupo" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 15, 1995, p.1.
. «La philosophie perd une voix», mini-entrevista realizada por la muerte de Vladimir Jankélévitch, en Libération 8/9 juin 1985, p.34.
. Audio: Seminario: «Michel Foucault: Savoir, Pouvoir, Subjectivation» editado en la Université de Paris VIII-Vincennes à St. Denis from Oct. 29, 1985 a Jan. 21, 1986, 34 cassettes. Estas cassettes están en los archivos del Centre Michel Foucault, 43 bis, rue de la Glacière, 75013 Paris, y no pueden ser duplicados.
. Foucault, Paris: Éditions de Minuit, 1986, (ver también 1970. y 1975. supra). Trad. Cast. Foucault, Barcelona: Paidós Studio, 1987, por José Vázquez Pérez. Prefacio por Miguel Morey.
. «Preface to the English Edition» de Cinema 1: The Movement-Image, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp.ix-x. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1983. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Boulez, Proust et les temps: 'Occuper sans compter'» en Claude Samuel, ed., Eclats/Boulez, Paris: Centre Georges Pompidou, 1986, pp.98-100. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast.: «Boulez, Proust y el tiempo: ocupar sin contar», en revista Archipielago, nº.32. pp. 18-23. por Jordi Terre.
. «Optimisme, pessimisme et voyage: Lettre à Serge Daney» Prefacio a Serge Daney, Ciné Journal, Paris: Cahiers du cinéma, 1986, pp.5-13. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.97-112.
. «Le Plus grand film irlandais», (sobre Film de Samuel Beckett) en Revue d'Esthétique 1986, pp.381-382. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).
. «Le cerveau, c'est l'écran», entrevista realizada por A. Bergala, Pascal Bonitzer, M. Chevrie, Jean Narboni, C. Tesson y S. Toubiana, en Cahiers du cinéma 380, Feb. 1986, pp.25-32. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "El cerebro es la pantalla" por Germán Muñoz en El Espectador, Columbia.
. «The Intellectual and Politics: Foucault and the Prison», entrevista realizada por Paul Rabinow y Keith Gandal, en History of the Present 2, primavera 1986, pp.1-2, 20-21. También en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Sur le régime cristallin» en Hors Cadre 4, 1986, pp.39-45. Reimpreso como "Doutes sur l'imaginaire" en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.88-96.
. «'Fendre les choses, fendre les mots'», entrevista realizada sobre Foucault por Robert Maggiori, en Libération Sept, 2, 1986, pp.27-28. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.115-122.
. «Michel Foucault dans la troisième dimension», entrevista realizada por Robert Maggiori, en Libération Sept. 3, 1986, p.38. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.122-127. Conclusión de (1986. supra).
. «La vie comme une oeuvre d'art», entrevista realizada sobre Foucault por Didier Eribon, en Le Nouvel Observateur 1138, Sept. 4, 1986, pp.66-68. Versión ampliada publicada en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.129-138.
. Prefacio a la edición americana de Différence et répétition. Este escrito fue publicado en 1994 (ver 1994. infra), pero es de este periodo y así está colocado en Deux régimes de fous. Ibid.
. «Preface to the English-Language Edition» y notas adicionales en en Dialogues, New York: Columbia University Press, 1987, pp.vii-x, 151-152. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1977. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.
. Con F. GUATTARI: «Prefazione per l'edizione italiana» de Mille piani: Capitalismo e schizofrenia, Rome: Bibliotheca Biographica, 1987, pp.xi-xiv. Traducido por Giorgio Passerone. (ver 1980. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «Prólogo a la edición italiana de Mille Plateaux» por Milton Tornamira [Jordi Terré] en Archipiélago 17, 1994, pp.92-94.
. Con F. GUATTARI funda la revista Chimères, Gourdon: Editions Dominique Bedou, 1987-1989; Paris: Editions de la Passion, 1990-presente. Trimestral, primavera 1987 -hasta el presente; Tirada de treinta y seis ejemplares en 1998. Deleuze aparece como co-director de la publicación desde la tirada #2, verano 1987, a la tirada #17, otoño 1992; Después, Deleuze y Guattari aparecen como "fondateurs." (ver los artículos de Deleuze publicados en esta revista 1988, 1990, 1993 y 1994 infra).
. Video: «Qu'est-ce que l'acte de création?» conferencia presentada en las series «Mardis de la Fondation», Marzo 17, 1987. 50 minutos, color. Producido por la Fondation Eu-

ropéene des Métiers de l'Image et du Son, FEMIS, y ARTS: Cahiers multi-média du Ministère de la Culture et de la Communication, emisión en televisión en las series Océaniques: des idées, des hommes, des oeuvres. Reemitida en 1989.

. Transcripción parcial publicada como «Avoir une idée en cinéma: A propos du cinéma des Straub-Huillet» en Jean-Marie Straub y Danièle Huillet, Hölderlin, Cézanne, Lédignan: Editions Antigone, 1990, pp.65-77, (ver infra, 1990).

. Le Pli: Leibniz et le Baroque, Paris: Éditions de Minuit, 1988. Trad. Cast. El Pliegue: Leibniz y el barroco, Barcelona: Paidós, 1989, por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.

. Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet, Paris: Éditions de Minuit, 1988. Trad. Cast. Pericles y Verdi, Valencia: Pre-Textos, 1989, por Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez.

. Peticiones para el aplazamiento del juicio a Action Directe. Febrero 22, publicada en Le Monde, Feb.23, p.10, y Marzo 20, 1988. Publicado en Michael Dartnell, Action Directe, London: Cass, 1995, pp.168, 170-71, 179.

. «Foucault, historien du present» en Magazine littéraire 257, Sept. 1988, pp.51-52. Reimpreso en «Qu'est-ce qu'un dispositif?», (1989. infra). También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. Foucault, Historiador del presente" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 15, p.10.

. «Signes et événements», entrevista realizada por Raymond Bellour y François Ewald, en Magazine littéraire 257, Sept. 1988, pp.16-25. Reimpreso como «Sur la philosophie» en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra) pp.185-212.

. «Un critère pour le baroque» en Chimères 5/6, 1988, pp.3-9. Reimpreso en Le Pli: Leibniz et le Baroque, (1988. supra. ver también IV.6 infra).

. «'A Philosophical Concept...'» en Topoi 7: 2, Sept. 1988, p.111-112. Reimpreso en E. Cadava, ed., Who Comes After the Subject?, New York: Routledge, 1991. Traducido por Julien Deleuze. Trad. franc. «Un concept philosophique» en Cahiers Confrontation 20, hiver 1989, pp.89-90. Traducido por René Major después de perder el original en francés.

. «La pensée mise en plis», entrevista realizada por Robert Maggiori, en Libération Sept. 22, 1988, pp.I-III. Reimpreso como «Sur Leibniz» en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.213-222.

. Texto sobre «Wherever They Can ver It», (sobre los palestinos), en al-Karmel 29, 1988, pp.27-28.

. Vidéo: «L'Abécédaire de Gilles Deleuze» Discusión emitida por el programa de arte quincenal Metropolis en el canal Arte franco-germano que dio comienzo en Enero 15, de 1995. Programas coordinados por Pierre-Andre Boutang. Discusiones filmadas en 1988 por Claire Parnet. Episodios individuales: "A comme Animal," "B comme Boisson," "C comme Culture," "D comme Désir," "E comme Enfance," "F comme Fidélité," "G comme Gauche," "H comme Histoire de la philosophie," "I comme Idée," "J comme Joie," "K comme Kant," "L comme Literature," "M comme Maladie," "N comme Neurologie," "O comme Opéra," "P comme Professeur," "Q comme question," "R comme Résistance," "S comme Style," "T comme Tennis," "U comme Un," "V comme Voyage," "W comme Wittgenstein," "X & Y comme inconnues," "Z comme Zigzag."



Publicación en video: L'Abécédaire de Gilles Deleuze, Paris: Editions Montparnasse, 1997. Tres videocassettes con una duración total de 7: 30: 00.

. «Qu'est-ce qu'un dispositif» y su discusión en Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris: Seuil, 1989, pp.185-195. (ver 1988. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «Qué es un dispositivo?» en Michel Foucault filosofo, Barcelona: Gedisa editorial, 1990, por Alberto Bixio.

. «Preface to the English Edition» en Cinema 2: The Time-Image, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp.xi-xii. Traducido por Hugh Tomlinson y Robert Galeta. (ver 1985. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Postface: Bartleby, ou la formule» en Herman Melville, Bartleby, Les Iles enchantées, Le Campanile, Paris: Flammarion, 1989, pp.171-208. Texto de Melville traducido por Michèle Causse. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).

. Con P. Kechinchian: «Barthleby, l'homme sans références» en Le Monde, 28 Avril, 1989.

. «Les trois cercles de Rivette» en Cahiers du cinéma 416, fevrier 1989, pp.18-19. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. «Los tres círculos de Rivette» por Ernesto Hernández en El vampiro pasivo 12, 1992, p.59.

. «Re-présentation de Masoch» en Libération May 18, 1989, p.30. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).

. «Gilles Deleuze craint l'engrenage», (sobre las escuelas islámicas apoyadas por el Estado en Francia), en Libération August [?] 26, 1989. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Lettre à Réda Bensmaïa» en Lendemains XIV: 53, 1989, p.9. Reimpreso como "Lettre à Réda Bensmaïa sur Spinoza" en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.223-225.

. Carta a Gian Marco Montesano en DELEUZE, Achille BONITO Oliva y Toni NEGRI, Gian Marco Montesano: guardando il cielo 21 giugno 1989, Rome: Monti, 1989.

. «La veuve d'Ali Mécili va déposer plainte contre X... pour forfaiture», contra la deportación de un sospechoso de asesinato por razones de "orden público", en Le Monde Dec. 15, 1989.

. «Le Devenir révolutionnaire et les créations politiques», entrevista realizada por Toni Negri, en Futur antérieur 1, primavera 1990, pp.100-108. Reimpreso como «Contrôle et devenir» en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.229-239.

. «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» en L'autre journal 1, May 1990. Reimpreso en Pourparlers 1972-1990, (1990. infra), pp.240-247.

. Pourparlers 1972-1990, Paris: Éditions de Minuit, 1990. Este libro recopila muchos textos citados en esta bibliografía, ver: 1972, 1973, 1976, 1980, 1983, 1985, 1985, 1986, 1986, 1986, 1986, 1988.4, 1988, 1989, 1990 y 1990. Trad. Cast. Conversaciones, Valencia: Pre-Textos, 1995, por José Luis Pardo.

Carta citada en la introducción a: Deleuze, Expressionism in Philosophy: Spinoza, New York: Zone Books, 1990, p.11. Traducido por Martin Joughin.

. «Les Conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?» en Chimères 8, May 1990, pp.123-132. Reimpresión revisada en Qu'est-ce que la philosophie?, (1991. infra), (ver también IV.6 infra). Trad. Cast. «Las condiciones de la pregunta: Qué es la filosofía?» por Ernesto Hernández en El vampiro pasivo 6, 1991, p.24ff.

. «Lettre-préface» a Mireille Buydens, Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze, Paris: Vrin, 1990, p.5.

Con P. BOURDIEU, Jé. LINDON y P. VIDAL-NAQUET: «Adresse au gouvernement français», (sobre la Operación 'Desert Shield' en la Guerra del Golfo), en Libération 5 Sept. 1990, p.6.

. «Avoir une idée en cinéma: À propos du cinéma des Straub-Huillet» en Jean-Marie Straub y Danièle Huillet, Hölderlin, Cézanne, Lédignan: Editions Antigone, 1990, pp.65-77. Es un extracto de la conferencia impartida a los estudiantes de FEMIS, emitido en las series Océaniques, (ver infra, III.1). Transcrita y presentada por Charles Tesson. También en Deux régimes de fous. Trad. Cast. «Tener una idea en cine» por Jorge Terré en Archipiélago 22, otoño 1995, pp.52-59.

. «A Return to Bergson» postfacio a Bergsonism, New York: Zone, 1991, pp.115-118. Traducido por Hugh Tomlinson. (ver 1966. supra).

. «Preface to the English-language Edition» en Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature, New York: Columbia University Press, 1991, pp.ix-x. Traducido por Constantin V. Boundas. (ver 1953. supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Préface» a Éric Alliez, Les Temps capitaux tome I: Récits de la conquête du temps, Paris: Éditions du Cerf, 1991, pp.7-9. También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Prefacio de G. Deleuze al libro de Eric Alliez, Le Temps capitaux" por Gerardo Ramírez en El vampiro pasivo 17, 1996, p.4.

. «Prefazione: Una nuova stilistica» en Giorgio Passerone, La Linea astratta: Pragmatica dello stile, Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1991, pp.9-13. Traducido por Giorgio Passerone. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Con R. SCHERER: «La guerre immonde», (sobre la Guerra del Golfo), en Libération 4 mars 1991, p.11. Trad. Cast. El Mundo, Febrero 24, 1991.

. Con F. GUATTARI: Qu'est-ce que la philosophie?, Paris: Éditions de Minuit, 1991. (con artículos de otros años. Ver 1990. supra. Trad. Cast. ¿Qué es la filosofía?, Barcelona: Editorial Anagrama, 1993, por Thomas Kauf.

. Páginas 106-108 reimpresas como "Péguy, Nietzsche, Foucault" en Amitié Charles Péguy: Bulletin d'informations et de recherches 15: 57, Jan.-Mar. 1992, pp.53-55.

. Con F. GUATTARI: «Secret de fabrication: Deleuze-Guattari: Nous Deux», entrevista realizada por Robert Maggiori, en Libération Sept.12, 1991, pp.17-19. Reimpreso en Maggiori, La Philosophie au jour le jour, Paris: Flammarion, 1994, pp.374-381.

. Con F. Guattari: «Nous avons inventé la ritornelle», entrevista realizada por Didier Eribon, en Le Nouvel Observateur 12-18 Sept. 1991, pp.109-110. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Versión revisada de «Mystère d'Ariane» en Magazine littéraire 298, April 1992, pp.20-24. (ver 1963. supra). Traducido para Cuadernos de filosofía nº 41, abril de 1995, por E. Gutierrez.

. «Remarques» (respuesta a unos artículos sobre Deleuze y Jacques Derrida escritos por Eric Alliez y Francis Wolff) en Barbara Cassin, ed., Nos Grecs et leurs modernes: Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité, Paris: Seuil, 1992, pp.249-250. Reimpresión revisada en Critique et clinique, (ver infra, 1993).

. Con S. BECKETT: Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé, Paris: Editions de Minuit, 1992. Contiene cuatro obras de Beckett y «L'Épuisé» de Deleuze, pp.55-106. Trad. Cast. «El agotado» por Ernesto Hernández en El vampiro pasivo 18, 1997, p.1ff.

. Carta sobre Michel Foucault citada en: James Miller, The Passion of Michel Foucault, New York: Simon & Schuster, 1993, p.298. Traducido por James Miller.



. The Deleuze Reader, New York: Columbia University Press, 1993. Editado con una introducción de Constantin V. Boundas. Este volumen consiste en una selección de textos publicados anteriormente aunque algunos de ellos aparecen traducidos al inglés por primera vez.

. «Pour Félix», (sobre la muerte de Guattari), en Chimères 18, hiver 1992-1993, pp.209-210. (ver también IV.6 infra). También en Deux régimes de fous. Ibid. Trad. Cast. "Para Félix" en Archipiélago 17, 1994, por Angels Hernando Campo.

. «Lettre-préface» a Jean-Clet Martin, Variations: La Philosophie de Gilles Deleuze, Paris: Editions Payot, 1993, pp.7-9. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. Critique et clinique, Paris: Editions de Minuit, 1993. Este libro recopila múltiples ensayos citados en esta bibliografía. Ver: 1970, 1978, 1984, 1986, 1989, 1989, 1992, ver también 1963 supra, y 1992; todos ellos revisados para esta colección. También incorpora ensayos nuevos. Trad. Cast. Crítica y Ciínica, Barcelona: Editorial Anagrama, 1996, por Thomas Kauf.

. «Preface to the English Edition» of Difference and Repetition, New York: Columbia University Press, 1994, pp.xv-xvii. Traducido por Paul Patton. (Publicado en esta fecha aunque escrito en 1968 ver supra). También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Sept dessins», dibujos, en Chimères 21, hiver 1994, pp.13-20. Reimpresión de cinco dibujos de (1973. supra), con dos dibujos adicionales: uno sin nombre p.19 y «Chambre de malade» p.20, (ver también IV.6 infra).

. Con F. ALQUIÉ, L. GUILLERMIT y A. VINSON: «La chose en soi chez Kant» en Lettres Philosophiques 7, 1994, pp.30-46. Conjunto de cartas escritas por Deleuze, Alquié y Guillermit a Vinson en 1964. Incluye un facsimil de una de las cartas de Deleuze p.36, 37-38.

. «Désir et plaisir», sobre: M. Foucault, La Volonté de savoir, en Magazine littéraire 325, octobre 1994, pp.59-65. Este texto es uno de la serie de notas indirectamente dirigidas a Foucault y fue escrito en 1977. Trad. Cast. «Deseo y placer» por Javier Sáez Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura Barcelona, nº 23 / 1995 y por Martha Zuluaga en El vampiro pasivo 14, 1995, p.16.

. «L'Immanence: Une vie...» en Philosophie 47, 1 septembre 1995, pp.3-7. También en Deux régimes de fous. Ibid.

. «Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze», entrevista realizada por Didier Eribon, en Le Nouvel Observateur 1619, 16-22 novembre 1995, pp.50-51.

. «Extrait du dernier texte écrit par Gilles Deleuze» o «Fragment d'un texte inedit» en Cahiers du cinéma nº 497, dec. 1995, p.28. Fragmento del texto de Deleuze publicado también como apéndice a Dialogues (edición de bolsillo) Paris: Flammarion, 1996, pp.177-185. (ver 1996. infra).

. «L'actuel et le virtuel» Partes una y dos, incluidas como un apéndice a la segunda edición de Dialogues edición de bolsillo, Paris: Flammarion, 1996, pp.177-185. (ver también 1977. supra).

. Citas de cartas de Deleuze a Arnaud Villani en Villani, «Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze» en Les Temps Modernes vol.51, #586, janvier-fevrier 1996, pp.149, 151-152. Las cartas de Deleuze están datadas en: Agosto 17, 1984 y Diciembre 29, 1986 respectivamente.

. Citas de cartas de Deleuze a René Scherer en Scherer, «Retour sur et à Deleuze, un ton d'amitié» en Liberation 8 mars 1996, p.5.

. Citas de cartas de Deleuze a Philip Goodchild en Goodchild, Gilles Deleuze and the Question of Philosophy, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1996, p.185. La carta de Deleuze data de 1993.

. «Le Dire du Narcisse médiocre» y «Les Dires du Mime», (poemas), en Critique 591-592, août-sept. 1996, pp.699-700. Estos poemas están reeditados en «Dires et profils» (1946 supra), pp.74-75.
. Audio: Voces mezcladas de «l'Abécédaire de Gilles Deleuze», (ver infra, III.2): "rhizome: no beginning no end" por Hazan + Shea, duración 4: 40. Editado en el album: Folds and Rhizomes for Gilles Deleuze, Brussels: Sub Rosa, 1996.
. Audio: Declaración de «lâherbe», duración 32 segundos. Editado en el album: Memoriam Gilles Deleuze, Frankfurt: Mille Plateaux, 1996, pero grabado y emitido, posiblemente, mucho antes.
. Con J. DUHÊME: L'Oiseau philosophie, Paris: Editions du Seuil, 1997. Este libro para niños consiste en citas breves de: Dialogues y Qu'est-ce que la philosophie?, ilustradas por Duhême. El prefacio de Martine Laffon también incluye citas de la carta de Deleuze a Duhême.
. Citas de la carta de Deleuze a Timothy S. Murphy en Murphy, Wising Up the Marks: The Amodern William Burroughs, Berkeley: University of California Press, 1997, p.7. La carta data de 26 de marzo de 1991.
. «Sur la musique, Cours de Vincennes, 8 mars 1977» en Nomadâs Land 2, automne-hiver 1997, pp.5-20.
. «Vincennes Seminar Session, May 3, 1977: On Music» en Discourse 20: 3, 1998, pp.205-218. Traducido por Timothy S. Murphy.
. Audio: Spinoza : Inmortalité et éternité. Doble CD de audio de 125 mn. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2001.
. L´île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974. David LAPOUJADE (dir.) Éditions de Minuit, Paris, 2002. Trad. Cast. La isla desierta y otros textos, Valencia, Pre-textos, 2005. Por J. L. Pardo
. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995. David LAPOUJADE (dir.) Éditions de Minuit, Paris, 2003.
. Audio: Leibniz: Âme et damnation. Doble CD de audio: 112 mn 32 s. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2003.
. En medio de Spinoza. Buenos Aires. Cactus, 2003. Curso sobre Spinoza del 1978-1981.
. Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia. Buenos Aires, Cactus, 2005. Cursos sobre Antiedipo y Mil Mesetas de 1971-1979.
. Audio: Cinéma. Seis CDs de audio: aproximadamente 6 heures 6 mn. Edición de Claire PARNET y Richard PINHAS. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2006.
. ASTIER, Frédéric: Les cours enregistrés de Gilles Deleuze - 1979-1987, Editions Sils Maria, 2006. Grabaciones sonoras de los cursos de Deleuze.
. Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze. Buenos Aires, Cactus, 2006. Cursos sobre Leibniz del 1980-1987.
. Pintura. El concepto de Diagrama. Buenos Aires, cactus, 2007. Curso sobre Bacon 1981.
. Kant y el tiempo. Buenos Aires, Cactus, 2008. Cursos sobre Kant 1978.

## 2. CRITICISMO

### a. Monografías

A.A.V.V. Y. ABRIOUX y C. DELOURME (eds.): Deleuze-chantier. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 2001.



AAVV. K. ANSELL PEARSON (ed.) : Deleuze and Philosophy. The Difference engineer, London, New York, Routlegde, 1997.
A.A.V.V. E. ALLIEZ, (ed): Gilles Deleuze, une vie philosophique, Institut Synthélabo pour le progress de la connaisance, Le Plessis-Robinson, 1998.
A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (ed): Gilles Deleuze, un pensamiento nómada, Zaragoza, Mira editores, 1997.
A.A.V.V. A: BEAULIEU (ed.): Gilles Deleuze, héritage philosophique. Paris, PUF, 2005.
A.A.V.V. Y. BEAUBATIE (ed.): Tombeau de Gilles Deleuze. Mille sources, Tulle, cop. 2000.
A.A.V.V. M. BERTOLINI y T. TUPPINI, Tommaso (dirs.): Deleuze e il cinema. Colección: Quaderni di Estetica. Milano. Mimesis, 2002.
A.A.V.V. C. BOUNDAS (ed.): The Deleuze reader. New York, Columbia University Press, 1993.
A.A.V.V. C. BOUNDAS y D. OLKOWSKI (eds.): Gilles Deleuze and the theater of philosophy. Routledge, New York - London, 1994.
A.A.V.V. C. BOUNDAS (ed.) Deleuze connections. Deleuze and philosophy. Paperback - Sep 2006.
A.A.V.V. J. BLOOIS, S. HOUPPERMANS y F.-W. KORSTEN (eds.): Discern(e)ments: Deleuzian aesthetics / esthétiques deleuziennes. Textos en inglés y francés. Amsterdam - New York, Colección: Faux titre. Rodopi,. 2004.
A.A.V.V. J. BROADHURST (ed.): Deleuze & the transcendental unconscious. PLI, University of Warwick. 1992.
A.A.V.V. I. BUCHANAN y A. PARR,: Deleuze and the contemporary world. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2006
A.A.V.V. C. COLEBROOK (ed). Deleuze and Feminist Theory. Edinburgh U.P. 2000.
A.A.V.V. N. CORNIBERT y J.-C. GODDARD: Ateliers sur L'Anti-oedipe. Mimesis/Metispresses, 2008.
A.A.V.V. O. FAHLE y L. ENGELL (eds.): Le cinéma selon Deleuze - Der Film bei Deleuze. Ponencias presentadas al «Colloque international de filmologie Gilles Deleuze: le cinéma», celebrado del 3 al 7 de octubre de 1995 en la Bauhaus-Universität, Weimar. Verlag der Bauhaus-Universität, Weimar; [s.l.]: Presses de la Sorbonne nouvelle, 1997.
A.A.V.V. M. FUGLSANG y B. M. SORENSEN (eds.): Deleuze and the social. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006
A.A.V.V. R. GAETANO (dir.): Deleuze: pensare il cinema. Colección: Quaderni di Cinema/Studio, Roma, Bulzoni, 1993.
A.A.V.V. B. GELAS y H. MICOLET: Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie. Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
A.A.V.V. G. GENOSKO (ed.): Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers. Volume 3, Deleuze and Guattari. London, Routledge, 2001.
A.A.V.V. P. GENTE y P. WEIBEL (eds.): Deleuze und die Künste. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2007.
A.A.V.V. E. KAUFMAN y K. J. HELLER (eds.): Deleuze and Guattari. New mappins in politics, phylosophy and culture. University of Minnesota press, 1998.

A.A.V.V. E. KAUFMAN (ed.) The Delirium of praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.
A.A.V.V. J. KHALFA: An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze. London : Continuum, 1999.
A.A.V.V. T. LENAIN (coord.): L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard. Paris, Vrin, 1997.
A.A.V.V. S. LECLERCQ (dir.): Concepts hors série Gilles Deleuze, Les Êditions Sils Maria asbl, vol.1. 2002 y Vol 2. 2003.
A.A.V.V. P. MARRATI; F. ZOURABICHVILI y A. SAUVAGNARGUES: La philosophie de Deleuze. PUF - Quadrige. Paris, 2004.
A.A.V.V. B. MASSUMI (ed.): A shock to thought: Expression after Deleuze and Guattari. Editorial: London; New York: Routledge, 2002.
A.A.V.V. A. PARR (ed.): The Deleuze dictionary. Edinburg, University Press, Edinburg, 2005.
A.A.V.V. P. PATTON (ed.): Deleuze. A Critical Reader. Cambrigde, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1996.
A.A.V.V. P. PATTON y J. PROTEVI (eds.): Between Deleuze and Derrida. London ; New York : Continuum, 2003
A.A.V.V. P. PISTERS y C. M. LORD (eds.): Micropolitics of Media Culture: reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.
A.A.V.V. R. SASO y A. VILLANI (eds.): "Le vocabulaire de Gilles Deleuze"Revue Les cahiers de Noesis, nº3, pritemps 2003.
A.A.V.V. J. SERRANO (dir.): Après Deleuze: philosophie et esthétique du cinéma. Paris, Dis Voir, Rencontres Place publique, 1996.
A.A.V.V. C. STIVALE (ed) Gilles Deleuze. key concepts, London, Acumen,. 2005.
A.A.V.V. S. VACCARO (ed.): Il seculo deleuziano: due testi di Gilles Deleuze. Milano, Mimesis, 1997.
A.A.V.V. J.-M. VAYSSE (éd.): Technique, monde, individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze. Hildesheim, Georg Olms, 2006.
A.A.V.V. P. VERSTRAETEN y I. STENGERS (coords.): Gilles Deleuze. París, Vrin, Vol. 1. 1998. Vol.2. 2005.
A.A.V.V. Après Deleuze: Philosophie et esthétique du cinéma. Paris, Place Publique, 1996.
A.A.V.V. Educaçào & realidade, Dossié Gilles Deleuze, V. 27, nº2, juillet/décembre 2002, revue de l'Université de Porto-Alegre, Brésil. Sous la direction de Rosa Maria Bueno Fischer.
A.A.V.V. Gilles Deleuze, Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales (Université Libre de Bruxelles), 1998.
A.A.V.V. Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique. Editions du Sandre. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine. 2006
A.A.V.V. Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze. Paris, Vrin, 2006.
F. ABBATE y P. PÁEZ: Deleuze para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente, 2001.
T. ABRAHAM: Pensadores bajos (Sartre / Foucault / Deleuze). Buenos Aires: Catálogos Editora, 1987.
E. ALLIEZ: Les temps capitaux. I, Récits de la conquête du temps. Préface de Gilles Deleuze. Paris, Éditions du Cerf, 1991
La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari, Paris. Cerf, 1993.



Deleuze, philosophie virtuelle. Colección: Les Empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996.
K. ANSELL-PEARSON: Germinal life: the difference and repetition of Deleuze. London-New York, Routledge, 1999.
M. ANTONIOLI: Deleuze et l'histoire de la philosophie ou de la philosophie comme sciene-fiction. Paris, Kimé, 1999.
—, Géophilosophie de Deleuze et Guattari. Colección: Ouverture philosophique. Paris, Harmattan, 2003.
J. M. ARAGÜÉS: Deleuze (1925-1995). Madrid, Eds. del Orto, 1998.
A. BADIOU: Deleuze, la clameur de l'être, Paris, Hachette, 1997. Trad. Cast: El clamor del ser, Buenos Aires, Manantial, 1997.
F. BALKE: Gilles Deleuze. Frankfurt, Campus, 1998.
A. BALLANTYNE: Deleuze and Guattari for architects, London ; New York : Routledge, 2007.
M. BARROSO: Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze, Tenerife, Universidad de La Laguna soportes audiovisuales e informáticos, 2006.
M. BARROSO RAMOS: La piedra de toque : filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze. Madrid : Biblioteca Nueva, D.L. 2008.
N. BATT: Théorie, littérature, enseignement, N° 22: Penser par le diagramme: De Gilles Deleuze à Gilles Châtelet. PU Vincennes, 2005.
A. BEAULIEU: Gilles Deleuze et la phénoménologie. Mons (Belgique), Les Editions Sils Maria, imp. 2004.
—, (ed): Gilles Deleuze. Héritage philosophique. Paris, Puf, 2005
J. A. BELL: Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference. Toronto : University of Toronto Press, 2006.
V. BERGEN: L'ontologie de Gilles Deleuze, Paris, L'Hartman, 2001.
A. BERNOLD: Gilles Deleuze, 18 janvier 1995, Sils Maria, 1998.
—, Soies brisées, Hermann éditeur, 1999.
—, Introduction à l'oeuvre de Gilles Deleuze. Hermann, 2005.
—, Con R. PINHAS; H. BAMBERGER; M.-L. de DECKER: Deleuze épars: approches et portraits, Hermann, 2005.
C. BIDENT: Reconnaissance: Antelme, Blanchot, Deleuze. Calmann-Lévy, Paris, 2003. Trad. Cast. Reconocimientos: Antelme, Blanchot, Deleuze; Trad de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros. 2006
R. BOGUE: Deleuze and Guatari. London, Routledge, 1989.
—, Deleuze on cinema. New York, Routledge, 2003.
—, Deleuze on literature. New York, Routledge, 2003.
—, Deleuze on music, painting and the arts. New York, Routledge, 2003.
M. BONTA y J. PROTEVI: Deleuze and geophilosophy. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004
A. BOUANICHE: Gilles Deleuze: Une introduction. Pocket, Agora, 2004.
R. BRAIDOTTI: Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy. Trans. Elizabeth Guild. Polity Press. 1991.
—, Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Columbia UP. 1994
J. BRUSSEAU: Isolated experiences. Gilles Deleuze and the solitudes of reversed Platonism. Albany, State University of New York Press, 1998.

M. BRYDEN: Deleuze and religion. London. Routledge, 2001.
—, Gilles Deleuze. Travels in literature. New York : Palgrave Macmillan, 2007.
I. BUCHANAN: A Deleuzian century? Durham, Duke University Press, 1999.
—, Con C. Colebrook: Deleuze and feminist theory. The Contributors, Edinburgh, The Sociological Review, cop. 2000.
—, Deleuzism: A Metacommentary, Durham, Duke University Press, 2000.
—, Con J. MARKS: Deleuze and literature. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
—, Con M. SWIBODA: Deleuze and music. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.y
—, Con G. LAMBERT: Deleuze and space. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
—, Deleuze a guide for the perplexed, London : Continuum, 2006.
E. BUFALO: Deleuze et Laruelle. De la schizo-analyse à la non-philosophie, Kimé, 2003.
M. BUYDENS: Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze (préface de Gilles Deleuze), Paris, Vrin, 1990.
C. CLÉMENT; M. FOUCAULT; P. KLOSSOWSKI et J.-N. VUARNETl: Gilles Deleuze. Poche, 2005.
C. COLEBROOK: Gilles Deleuze. London, Routledge, 2002.
—, Understanding Deleuze. Collection: Cultural studies Allen & Unwin, Crows Nest, 2002.
A. COLOMBAT: Deleuze et la littérature. Collection: American University Studies. Series II, Romance Languages and Literature. New York, Peter Lang, 1990.
E. CORRADI: Desiderio o norma: Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de L'anti-Oedipe. Milano, F. Angeli, 1979.
E. CRAIA: A problematica ontológica em Gilles Deleuze. Brasil, Ed. unioeste, Cascavel, 2002.
M. CRESSOLE: Deleuze. Paris, Éditions universitaires, 1973.
F. CUSSET: French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis. Éditions la Découverte, Paris, 2003. Trad Cast.: French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos. Traducción de Mónica Silvia Nasi. Barcelona, Melusina, 2005.
H. DANCER: Henry Miller et la notion de schizophrénie: commentaire sur une remarque de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Lyon. Université, 1943.
M. DAVID-MÉNARD: Deleuze et la psychanalyse. Paris, Presses universitaires de France, 2005.
M. DELANDA: Intensive science and virtual philosophy. Colección: Tranversals. London-New York, Continuum, 2002.
A. DELCO: Filosophia della differencia, la critica del pensiero rappresenta-tivo in Deleuze, Locarno, Pedrazzini Edizioni, 1988.
C. DESCAMPS: Quarante ans de philosophie en France: La pensée singulière - De Sartre à Deleuze. Bordas, 2003.
R. DESCARTES: Gilles Deleuze: Immanence et vie. Paris, Puf, 2006.
S. DIAS: Lógica do Acontecimento. Deleuze e a Filosofia. Porto: Ediçoes Afrontamento, 1995.
F. DOSSE: Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisee. Paris. La Découverte, 2007.
G. DOWD: Abstract Machines: Samuel Beckett and Philosophy after Deleuze and Guattari. Amsterdam/New York, Rodopi, 2007.
R. DUE: Deleuze. Cambridge : Polity Press, 2007.



S. DUFFY: The logic of expressionquality, quantity, and intensity in Spinoza, Hegel, and Deleuze. Aldershot, Hants : Ashgate Pub., 2006.
J.-C. DUMONCEL: Le symbole d'Hécate: philosophie deleuzienne et roman proustien. Editions HYX, Paris, 1996.
—, Le pendule du docteur Deleuze: Une introduction à L'Anti-Œdipe. Paris. Editions et publications de l'Ecole lacanienne, 1999.
E. DUSSEL: "¿Estado de rebelión?" en http://www.jornada.unam.mx/2005/06/03/022a1pol.php.
K. FAULKNER: Deleuze and the three syntheses of time. New York : Peter Lang, 2006.
L. FERRERO CARRACEDO: Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze. Director de la tesis doctoral Ramiro Flórez Flórez, Tesis Universidad Autónoma de Madrid, 1982. Madrid: Fundación Universitaria.
C. FIAT: La ritournelle, une anti-théorie, Les Éditions Léo Scheer, 2002.
G. FLAXMAN (ed.): The brain is the screen: Deleuze and the philosophy of cinema. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2000.
M. FOUCAULT, Theatrum philosophicum. Barcelona, Anagrama, 1995.
L. FRANCO: Sentido y Acontecimiento. Claves para la Filosofía de Gilles Deleuze. Trabajo de Investigación. Curso académico 2005-2006. Director: José Luís Pardo. Universidad Complutense de Madrid.
R. GAETANO: Deleuze: Pensare il cinema, Roma Bulzoni, 1993.
—, Il cinema secondo Gilles Deleuze. Roma, Bulzoni, 1996.
G. GALVÁN: Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático. Granada: Universidad de Granada, 2007.
C. GARCÍA: PITHANON -PROBABILE. Los desplazamientos helenísticos de la cuestión de la verdad a través de los Academica de Cicerón. Trabajo de Investigación.
H. GARCÍA HODGSON: Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
R. GARCÍA: La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze. Buenos Aires, Colihue, 1999.
B. GELAS et H. MICOLET (eds.): Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
P. GOODCHILD: Deleuze & Guattari: an introduction to the politics of desire. Colección: Theory, culture & society (Sage), London, SAGE, 1996.
—, Gilles Deleuze and the question of philosophy. Madison, Fairleigh Dickinson, 1996.
F. GONZÁLEZ SANTOS: Pensar la muerte: una lectura con Gilles Deleuze a la obra de Fernando Vallejo, Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional, 2006.
A. GUALANDI: Deleuze. Colección: Figures du Savoir Paris : Les Belles Lettres, 1998.
P. HALLWARD: Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation. London: Verso, 2006.
M. HALSEY: Deleuze and environmental damageviolence of the text. Aldershot, England-bAshgate, 2006.
P. HALLWARD: Out of this world Deleuze and the philosophy of creation. London : Verso, 2006.
M. HARDT: Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy. University of Minnesota press, 1995. Trad. Cast. Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico. Buenos Aires, Paidós, 2004.

P. HAYDEN: Multiplicity and becoming: the pluralist empiricism of Gilles Deleuze. Colección: Studies in Europe. New York, P. Lang, 1998.
S. HEME DE LACOTTE: Deleuze philosophie et cinema. Paris, L'Harmattan, 2003.
Y. HENDRICKX: Easy writer, Les Éditions Sils Maria asbl, 1999.
—, Le rire de Foucault ou le tag de Byz, Les Éditions Sils Maria asbl, 2000.
E. W. HOLLAND: Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis. London, Routledge, 1999.
G. HOWIE: Deleuze and Spinoza: Aura of expressionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2002.
C. JAEGLÉ: Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
W. JAMES: Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide. Edinburgh University Press. 2003.
F. JARAUTA: Deleuze: arquitecturas contemporáneas. Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, D.L. 2000.
B. M. KENNEDY: Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
C. KERSLAKE: Deleuze and the Unconscious, London, Continuum, 2006
J. KHALFA: An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze. London, Continuum, 1999.
P. KLOSSOWSKI: Divertimento für Gilles Deleuze. Berlin, Merve Verlag GmbH, 2005.
G. LAMBERT: The non-philosophy of Gilles Deleuze. New York, Continuum, 2002
—, Who's afraid of Deleuze and Guattari? London : Continuum, 2006
J. LAMPERT: Deleuze and Guattari's Philosophy of History. London: Continuum, 2006.
Y. LAPORTE: Gilles Deleuze, le'preuve du temps. Paris, Harmattan, 2005.
D. LAPOUJADE: Gilles Deleuze, Paris: ADPF, cop. 2003
G. LARDREAU: L'Exercice différé de la philosophie. A l'occasion de Deleuze. Ed. Verdier - coll. Philosophie in-8 broché - 1999.
M. LARRAURI: El deseo según Gilles Deleuze. Filosofía para profanos Tandem, Valéncia, 2000.
J. LÈBRE: Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine, Deleuze, Lyotard, Derrida, Paris, Éditions Èllipses, 2002.
J.-J. LECERCLE: Philosophy through the Looking-Glass. Routledge, 1994.
Deleuze and language. Colección: Language, discourse, society series. Basingstoke, Palgrave Macmillan. Houndmills, 2002.
S. LECLERCQ: Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal. 2ªed. Corregida y aumentada. Collection: De nouvelles possibilités d'existence. Belgique, Sils Maria asbl, Mons, 2003.
F. LESCE: Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo. Milano, Associazione Culturale Mimesis, cop. 2004.
T. LORRAINE: Irigaray & Deleuze: experiments in visceral philosophy. Ithaca, Cornell University, 1999.
M. LUNA: Sujeto y lenguaje: observaciones en torno a Wittgenstein, Lacan y Deleuze. Sevilla, Kronos, 2002
P.-F. MARIETTI: Deleuze. En Dictionnaire des philosophes, vol. 1, PUF, 1993, pp. 753-756.



J. MARKS: Gilles Deleuze: Vitalism and multiplicity. Pluto Press, London-Sterling, Virginia, 1998.
P. MARRATI: Gilles Deleuze, cinéma et philosophie, puf, paris, 2003. (trad. Cast. Gilles Deleuze cine y filosofía, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2004
J.-C. MARTIN: Variations. La philosophie de Gilles Deleuze. Prefacio escrito por Deleuze. Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1993. La philosophie de Gilles Deleuze. Paris, Payot, 2005.
A. MARTÍNEZ MELLADO: Gilles Deleuze y la inversión del platonismo. Director Francisco Jarauta. Murcia, Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1987.
S. MARTÍNEZ MELLADO: Gilles Deleuze y la historia de la filosofía. Murcia, Universidad de Murcia, 1983.
M. A. MARTÍNEZ QUINTANAR: Gilles Deleuze (1925-1995). A Coruña, Baía Edicións, 2002.
F. J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ: Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze, Madrid, editorial orígenes, 1986.
D. MARTIN-JONES: Deleuze, Cinema and National Identity: Narrative Time in National Contexts. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
O. MARZOCCA: Filosofia dell'incommensurabile temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio. Milano, Franco Angeli,. 1989.
B. MASSUMI: A user's guide to capitalism and schizofrenia: deviations from Deleuze and Guattari. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992.
T. MAY: Reconsidering difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze. Pennsylvania State University Press, 1997.
—, Gilles Deleuze, An introduction. Cambridge university press, 2005.
J. M. MEJÍA: De la escritura parasitaria. Nietzsche, Kafka, Deleuze, Dostoievski. Medellín, Universidad de Antioquía, 1996
C. MENGHI: La società dei desideri: la legge e il moderno. Milano, Franco Angeli, 1990.
P. MENGUE: Gilles Deleuze ou le système du multiple. Paris: Kimé, 1997.
—, Deleuze et la question de la démocratie. Colección: Ouverture philosophique. Paris, L'Harmattan, cop. 2003.
A. NAVARRO CASABONA: Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze. Valencia, Tirant lo blanch, 2001.
A. NÚÑEZ: La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. Madrid, UNED, 2009.
D. OLKOWSKI: Gilles Deleuze and the ruin of representation. Berkeley, University of California Press, 1999.
S. O'SULLIVAN: Art Encounters Deleuze and Guattari: Thought Beyond Representation. Palgrave Macmillan, 2006.
M. OTT: Gilles Deleuze zur Einführung, Berlin, Taschenbuch, 2005.
L. OULAHBIB: La philosophie cannibale: La théorie du mensonge, de la mutilation, ou l'appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard. Paris, La Table Ronde, mars 2006.
J. L. PARDO: Deleuze: violentar el pensamiento. Madrid, Cincel, 1990.
P. PATTON: Deleuze and the political. Thinking the political, London, Routledge, 2000.
y J. PROTEVI: Between Deleuze and Derrida. London; New York, Continuum, 2003.

P. P. PELBART: l'image du temps chez Deleuze (O tempo não-reconcilado), Perspectiva, 1998.
E. PELLEJERO: Deleuze y la redefinición de la filosofía. Prefacio Peter Pal Pelbart. Michoacán, México: Morelia, 2007
G. G. PINGEARD: Si la philosophie m'était contée, Librio, 2000, pp. 114-121.
R. PINHAS: Les larmes de Nietszche: Deleuze et la musique. Préface de Maurice G. Dantec. Paris, Flammarion, 2001.
P. PISTERS: The Matrix of visual culture: of visual culture in film theory. Stanford, Stanford University Press, 2003.
J. PROTEVI: Political physics: Deleuze, Derrida and the body politic. London; New York, Athlone, 2001.
J. RAJCHMAN: The Deleuze connections. MIT Press, Cambridge, Mass.; London, 2000. (Trad. Cast: Deleuze, un mapa. Buenos Aires, Nueva visión, 2004)
—, Empowering philosophy and science with the art of love Lonergan and Deleuze in the light of Buddhist-Christian ethics. Lanham, Md. : University Press of America, 2006.
F. RELLA: Il Mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault. Colección: Opuscoli marxisti. Milano, Feltrinelli, 1978.
D. N. RODOWICK: Gilles Deleuze's time machine. Postcontemporany Interven-tions. Duke University, Durham, 1997.
M. RÖLLI: Gilles Deleuze, Philosophie des transzendentalen Empirismus. Wien, Berlin: Turia & Kant, 2003.
E. ROUDINESCO: Philosophes dans la tourmente. Paris, Fayard, cop. 2005.
K. ROY: Teachers in nomadic spaces: Deleuze and curriculum. New York, Peter Lang, 2003.
C. RUBY: Les archipels de la différence: Foucault - Derrida - Deleuze - Lyotard. Paris, Editions du Félin, 1990.
G. SALAS ABAD: El concepto de pliegue en relación con el ser unívoco en G. Deleuze. Tesis Doctoral, 2004. Dirigida por F. J. Martínez. UNED.
L. F. SANTOS: Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze. Braga, Universidade do Minho, Instituto de Educaçao e Psicologia, Centro de Estudos em Educaçao e Psicologia, 1997.
A. SAUVAGNARGUES: Deleuze et l'art. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
—, Deleuze del animal al arte. Traducción, Irene Agoff. Madrid : Amorrortu, 2006
M. SCHAUB: Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie, Wilhem Fink Verlag, 2003.
—, Gilles Deleuze im Kino. München, Wilhelm Fink. 2003.
R. SCHERER: Regards sur Deleuze. Paris, Kimé, D.L. 1998.
J. SIMONT: Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: les "fleurs noires" de la logique philosophique. Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997.
C. J. STIVALE: The two-fold thought of Deleuze and Guattari: intersections and animations. New York; London, The Guilford Press, 1998.
T. TADEU: A Filosofia de Deleuze e o currículo. Facultade de Artes Visuais, Coleção Desênredos (Universidade Federal de Goiás. Facultade de Artes Visuais), Goiânia (Brasil), 2004.
F. TARBY: Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou. Paris, L'Harmattan, 2005.
N. THOBURN: Deleuze, Marx and politics. London, NY, Routledge, 2003.
B. TIMMERMANS: Perspective: Leibniz, Whitehead, Deleuze. Paris, Vrin, 2006.



A. TUDELA SANCHO: Escrituras de la diferencia: el desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida. Madrid: Fundación Universitaria Española, D.L. 2005. TESIS
G. B. VACCARO: Deleuze e il pensiero del molteplice. Colección: Filosofía Milano, Franco Angeli, cop. 1990.
A. VILLANI: La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze, París, Belin, 1999.
K. WHITE: Dialogue avec Deleuze : Politique, philosophie, géopoétique. Isolato, 2007.
J. WILLIAMS: Gilles Deleuze's "Difference and repetition": a critical introduction and guide. Edinburgh University Press, 2003.
J. J. WINCHESTER: Nietzsche's aesthetic turn: reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, and Derrida. Albany, N.Y, State University of New York Press, cop. 1994.
D. ZABUNYAN: Gilles Deleuze: Voir, parler, penser au risque du cinéma. Paris, Pu Sorbonne Nouvelle, 2007.
M. ZAMBERLIN:. Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writing of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner. Routlege 2006.
A. ZAMBRINI: El Deseo nómade: una clínica del acontecimiento, desde Nietzsche, Deleuze, Guattari. Buenos Aires, Lugar Editorial, 2000.
S. ZEPKE: Art as abstract machine: ontology and aesthetics in Deleuze and Guattari. New York : Routledge, 2005.
S. ŽIŽEK: Organs without bodies: Deleuze and consequences. New York; London: Routledge, 2004. Trad.Cast. A. Gimeno Cuspinera. Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias. Valencia, Pre-textos, 2006.
F. ZOURABICHVILI: Deleuze. Une philosophie de l'evenement. París, Puf, 1994. (trad. Cast. por Irene Argoff Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.)
—, Le vocabulaire de Deleuze. Paris, Ellipses, 2003.
—, con A. SAUVAGNARGUERS; P. MARRATI: La Philosophie de Deleuze. Paris, Puf, 2004.

### b. Números monográficos de revistas

L'Arc, nº49. Paris, 1972 [2ª ed. aumentada en 1980]
Magazine littéraire. Deleuze, nº257. Septembre 1988.
Lendemains, nº.53, Hitzeroth Verlag, Marburg, 1989.
Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir. Revista Archipiélago, nº 17, Barcelona.Otoño 1994.
Philosophie nº47 ; Les Éditions de Minuit, Paris, Sept. 1995.
La Quinzaine littéraire, nº. 681, paris, Fev. 1-15, 1996.
Revue de Lettres, Sciences et Arts de la Corrèze, tomo 99 (1996) y tomo 100 (1997).
Futur antérieur, nº.43, editions Syllepse, avril, 1998.
Chimères, « Gilles et Félix sur le fil du rasoir : rencontre à la Columbia », Vol. 37, 1999.
Magazine Littéraire. Deleuze, février 2002, nº406.
SASO, Robert y VILLANI, Arnaud (eds.): "Le vocabulaire de Gilles Deleuze"Revue Les cahiers de Noesis, nº3, pritemps 2003.
PLACE, Jean-Michel (ed.): Ce que l'art fait à la philosophie: le cas Deleuze. Revue d'estetique, n.45, décembre, 2004
Gilles Deleuze. L'Arc, Paris, Inculte, 2005. [Reedición en libro de la revista de 1980]
Deleuze, un album Ouvrage publié à l'occasion du dixième anniversaire de la disparition de Gilles Deleuze, commémoré par le centre Pompidou dans le cadre des revues par-

lées, le 2 novembre 2005 / centre national d'art et de culture Georges Pompidou. Paris, Centre Pompidou, 2005.

c. Artículos y capítulos de libros:

G. ANTONELLO: "Il problema dell'individuazione in Differenza e ripetizione", en aut aut, 277-278 (1997), pags. 127-144.

E. ALLIEZ: "Badiou/Deleuze ", en Futur antérieur n°43, 3/1998, pp. 49-54.

J. M. ARAGÜÉS: "Deleuze y la génesis de una ética anticapitalista" en Papeles de la FIM, nº. 15, segunda época, 1993. pags. 139-154.

—, "¿Deleuze en el cine? A propósito de Atrapado en el tiempo."en Re-gaceta nietzscheana de creación, nº.6. pags. 19-22.

P. ARMSTRONG: "¿Una epistemología de los estudios visuales?: recepciones de Deleuze y Guattari" EN BREA, José Luis (ed.): Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización. Akal, Madrid, 2005.

A. BADIOU: Gilles Deleuze, "Le pli: Leibniz et le Baroque " En Annuaire philosophique 1988-1989, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 161-184.

C. COLEBROOK: "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens,"in Hypatia - Volume 15, Nº 2, Spring, 2000. pp. 76-93.

CASTRO: "El miedo, las olas, la línea del borde"en www.ignaciocastrorey. Com

—, "Según Deleuze" en "Según Deleuze", Art.es, Madrid, febrero 2004. y también en www. ignaciocastrorey.com.

M. DELANDA: "Deleuze y el algoritmo genético de la arquitectura". Microfisuras. nº. 16. dic. 2001.

M. FOUCAULT: "L'Anti-OEdipe, une introduction à la vie non-fasciste", en Magazine littéraire Deleuze, septembre 1988, n°257. pp. 49-51.

G. FROMANGER: "Photogenic painting ". En Sarah WILSON (ed.). Gilles Deleuze, Michel Foucault, Gérard Fromanger, Series. Courthaud Institute of Art, London, Blackdog publishing, 1999.

M. GATENS: "Feminism as 'Password': Rethinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze,"in Hypatia - Volume 15, Number 2, Spring 2000. pp. 59-75

J. GIL: "Quatre méchantes notes sur un livre méchant ", in Futur antérieur n°43, 3/1998, pp. 55-70.

P. GOULIMARI: "A Minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari,"Hypatia - Volume 14, Number 2, Spring, 1999. pp. 97-120.

S. LECLERCQ: "Gilles Deleuze et Joë Bousquet", En Sur les frontières - Auf der Grenze, Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen, Franko-Romanisten-Kongress, Allemagne, 2002, p. 146.

J.-F. LYOTARD: "A Gilles Deleuze, l'inventeur, l'innocent, le fugueur: l'adieu des philosophes". París : Liberation, 1995.

J. F. MALDONADO: "El territorio musical de la humanidad", Thémata. Revista de filosofía, nº. 39, 2007. pags. 460-464.

F. J. MARTÍNEZ: "Esquizoanálisis versus psicoanálisis" Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría, nº.5, mayo-dic, 1982. pags. 24-42.

—, "De nuevo la filosofía. En torno a Mille plateaux", Mathesis, nº 5, Nov. 1982, 7 pp.



—, "Metafísica y postestructuralismo: Deleuze, Foucault y Derrida", Notas y Estudios de Ciencias de la Educación Psicología y Filosofía, III, UNED, Pamplona, 1990, 17 pp.

—, "La conciencia como campo trascendental (lectura deleuziana de la Trascendencia del ego), en J.M. Aragüés(coord.) Volver a Sartre. 50 años después de 'El Ser y la Nada', Mira editores, Zaragoza, 1994, pp. 83-90.

—, "Reflexiones de Deleuze sobre la plástica" en Reflexiones sobre arte y estética en torno a Marx, Nietzsche y Freud, Madrid, Fundación de investigaciones marxistas FIM, 1998. pags.115-190.

—, "Echos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze" en Annales de l' Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Vrin, París, 1998, pp. 105-117.

—, "Actualidad de G. Deleuze", Papeles de la FIM, nº 17, sept- dic. 1990. pags.14-15

M. J. MINGOT: "Diferencia frente a oposición: Nietzsche y Deleuze"en Suplementos, Anthropos, nº 10, Dic. 1988, Barcelona. pags. 120-126.

M. MOREY: "Prólogo a la edición española de G. DELEUZE: Foucault", Barcelona, Paidós, 1987. pags. 11-21.

—, "Del pensar como forma de patología superior" introducción a G. DELEUZE: Diferencia y repetición, Gijón, Ed. Júcar, 1988. pags. 15-28.

—, "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido" Prólogo a G. DELEUZE: Lógica del sentido, Barcelona, paidós, 1994. pags. 13-21.

J. L. PARDO: "El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscura" en Leibniz. Analogía y expresión. Q. RACIONERO y C. ROLDÁN (comp.), Madrid, Editorial Complutense, 1994. pags.507-520.

—, "Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze."Revista de Occidente 178 (1996), pp. 103-118.

—, "Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault" en V.V.A.A. LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (Eds.): La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político. Madrid, Biblioteca nueva, 2000. pags. 23-84.

P. PESCI: "Benjamin e Deleuze: Il cinema del pensiero" http://www.ilgiardinodei pensieri.eu/storiafil/pesci-1.htm

R. PINHAS: Deleuze, actualité & intemporalité in Chronic'art, supplément du n°4, 2001, pp. 8-9.

J. REVEL: "Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence "en Critique 591-592, pp. 727-735.

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA: "La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (una aproximación)" Daimon: Revista de filosofía, Nº 35, 2005 (Ejemplar dedicado a: Jean Paul Sartre, filósofo moral (1905-2005)), pags. 99-114

C. ROJAS: "Deleuze: una ontología del devenir y la diferencia", en: Exégesis, 1998.

—, "La virtualidad de la vida. Presencia de la biología en G. Deleuze". En: Juan ARANA (ed.) La biología de los filósofos, Sevilla, Themata, 1998.

—, "Gilles Deleuze: La máquina social"en http://caosmosis.acracia. net/?p=194

L. SÁEZ: "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger" en VVAA. Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Eds. L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA, J.F.ZÚÑIGA, Madrid, Biblioteca nueva, 2007. pp. 417-456.

A. SALINAS, Adán: "¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? aproximación ético política a Gilles Deleuze"http://caosmosis.acracia.net/?p=338
A. TOSCANO: «Philosophy and the experience of construction », en J. NORMAN y A. WELCHMAN (eds.) The new Schelling, London, New York, Continuun, 2004. pags. 106-127.
L. S. VILLACAÑAS: "El humor y las estructuras de la filosofía" en Thémata. Revista de filosofía. nº. 39, 2007. pags. 203-207.
A. VILLANI: "Deleuze et la philosophie microphysique ", en Philosophie contemporaine n°49, Les Belles Lettres, 1985, pp. 45-74.
—, "Géographie physique de Mille plateaux ", en Critique n°455, avril 1985, pp. 331-347.
—, "Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze ", en Les temps modernes n° 586, janvier-février 1996, pp. 142-154.
—, "Le philosophe à l'orchidée ", Pages des libraires, janvier-février 1996, p. 51.
—, "Deleuze et Whitehead ", en Revue de métaphysique et de morale, n°2, juin 1996, pp. 245-264.
—, "Le réel et le virtuel dans la philosophie deleuzienne ", en Revue du club de philosophie du Lycée Massena, 1997-1998, pp. 3-8.
—, "La métaphysique de Deleuze ", en Futur antérieur n°43, 3/1998, pp. 55-70.
—, "Entre mythos et logos: les deux puits de la vérités ", en Revue du club de philosophie du Lycée Massena, 1999-2001, pp. 52-59.
—, "Crisis de la razón e imagen del pensamiento en Gilles Deleuze", en Revista Laguna 8, 2001, pp. 27-36.

## 3. OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### a. Libros

A.A.V.V. M. BRIOSO Y A. VILLARRUBIA (ed.): Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua. Universidad de Sevilla, 2000.
A.A.V.V. J. CURRAN, D. MORLEY Y V. WALKERDINE (COMP.): Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo. Ed. Paidós. Barcelona, 1996.
A.A.V.V. S. FRANKLIN Y S. MCKINNON (ed.): Relative Values: reconfiguring kinship studies. Durham: Duke University Press, 2001.
A.A.V.V. I. HERNÁNDEZ GARCÍA (comp.): Estética, ciencia y tecnología: creaciones electrónicas y numéricas. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2005.
A.A.V.V. D. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (ed.): Arte, cuerpo, tecnología. Salamanca. Universidad de Salamanca, 2003.
A.A.V.V. A. JARNE Y A. TALARN (comp.): Manual de psicopatología clínica. Barcelona, Paidós, 2005.
A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA y M. A. QUINTANA: Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica, Madrid, Dykinson, 2005.
A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA y M. A. QUINTANA: H.-G. Gadamer: el lógos de la era hermenéutica, número monográfico sobre Gadamer de la revista Éndoxa, Series filosóficas de la UNED, nº. 20, 2005.



A.A.V.V. T. OÑATE y S. ROYO: Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo, Madrid, UNED, 2006.
A.A.V.V. G. VATTIMO (ed.): La secularización de la filosofía. Gedisa. Barcelona, 1998
A.A.V.V. G. VATTIMO; T. OÑATE; A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I. Madrid, Dykinson, 2008.
A.A.V.V. G. VATTIMO; T. OÑATE; A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II. Dykinson, Madrid, 2008.
A.A.V.V. J. RIVERA DE ROSALES y M. C. LÓPEZ (eds.): El cuerpo. Perspectivas filosóficas. Madrid, UNED, 2002.
A.A.V.V. J. RODRÍGUEZ SACRISTÁN (Ed.): Psicopatología del niño y del adolescente. Universidad de Sevilla, 1998.
A.A:V.V. M. SEVILLA (ed.): Antología de los primeros estoicos griegos. Ed. Akal. Madrid, 1991.
A.A.V.V. J. VIVES ROCABERT (comp.): El proceso psicoanalítico. México, Plaza y Valdés, 1997.
O. ACHA: Freud y el problema de la historia. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
J. ALEMÁN: Lacan en la razón postmoderna. Málaga, Miguel Gómez, 2000.
J. ALEMÁN y S. LARRIERA: El inconsciente: existencia y diferencia sexual. Madrid, Síntesis, 2001.
—, Existencia y sujeto. Málaga, Miguel Gómez, 2006.
—, Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar. Málaga, Miguel Gómez, 1998.
—, Lacan: Heidegger. Un decir menos tonto. Madrid, CTP, 1989.
J. L. ALIBERT: Fisiología de las pasiones o Nueva doctrina de los afectos morales. Madrid, Imprenta D. M. de Burgos, 1831.
L. ALTHUSSER: Ideología y aparatos ideológicos del Estado. http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/althusser/
Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan. México D. F., Siglo XXI, 1996.
Marx dentro de sus límites. Madrid, Akal, 2003.
Marx dentro de sus límites. Madrid, Akal, 2003.
Para un materialismo aleatorio. Madrid, Arena Libros, 2002.
N. ARAGAY: Origen y decadencia del logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico. Barcelona, Anthropos, 1993.
J. M. ARAGÜÉS: Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas. 2002.
ARISTÓTELES: Acerca del alma. Madrid, Gredos, 1978.
—, Ética a Nicómaco. Madrid, Alianza, 2007.
—, Metafísica. Madrid, Gredos, 1994.
M. L. BACARLETT: Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad. Universidad Autónoma de México. México, 2006.
A. BADIOU: Breve tratado de ontología transitoria. Barcelona, Gedisa, 2002. Trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar.
G. BATAILLE: La parte maldita. Buenos Aires, Las cuarenta, 2007.
—, Las lágrimas de Eros. Barcelona, Tusquets, 2007.
—, El erotismo. Barcelonas, Tusquets, 2007.

—, Escritos sobre Hegel. Madrid, Arena Libros, 2005.
—, Una libertad soberana. Buenos Aires, Paradiso, 2007.
—, con R. CAILLOIS, P. KLOSSOWSKI, A. MASSON, J. MONNEROT, J. ROLLIN y J. WAHL: Acéphale. Religión. Sociología. Filosofía. Buenos Aires, Caja Negra, 2005.
J. BAUDRILLARD: De la seducción . Madrid, Cátedra, 1989.
J. M. BECH: De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico. Universitat de Barcelona.
R. O. BENENZÓN: Teoría de la musicoterapia. Tarragona, Mandala, 2004.
J. B. BERGUA: Pitágoras. Madrid, Clásicos Bergua 1995.
M. BEUCHOT: Historia de la filosofía del lenguaje. México D. F., 2005.
H. BOGAERT: La transferencia: una investigación clínica con el test de Rorschach. Santo Domingo, Instituto tecnológico de Santo Domingo, 1999.
P. BOURDIEU: Capital cultural, escuela y espacio social. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
R. BRAIDOTTI: Sujetos nómades, Buenos Aires, Paidós, 2000.
—, Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade. Barcelona, Gedisa, 2004.
—, Metamorfosis. Madrid, Akal, 2005.
M. BUNGE y R. ARDILA: Filosofía de la psicología. México D. F., Siglo XXI, 2002.
M. BURIN: El malestar de las mujeres. Buenos Aires, Paidós, 1991.
I. BURK: Breve historia de la psicología: De los orígenes a Wundt. Caracas, Departamento de Pedagogía, Instituto Pedagógico, 1966.
J. BUTLER: Deshacer el género. Barcelona, Paidós, 2006.
—, Dar cuenta de sí mismo. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
—, El género en disputa. México D. F. Paidós, 2000.
—, Mecanismos psíquicos del poder. Madrid, Cátedra, 2001.
—, con E. LACLAU y S. ŽIŽEK: Contingencia, hegemonía, universalidad. Buenos Aires, F.C.E., 2000.
C. CASTORIADIS: El ascenso de la insignificancia. Madrid, Cátedra, 1998.
—, La institución imaginaria de la sociedad, vol. I Barcelona, Tusquets, 1983.
—, Los dominios del hombre. Barcelona, Gedisa, 1988.
L. CENCILLO: Sexo, comunicación y símbolo. Bercelona, Anthropos, 1993.
P. CLASTRES: La sociedad contra el Estado. Barcelona, Virus, 2010.
J. DERRIDA: La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. Barcelona, Paidós, 1996.
—, La escritura y la diferencia. Barcelona, Anthropos, 1989.
—, La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá. México D. F., Siglo XXI, 2001.
—, Márgenes de la filosofía. Madrid, Cátedra, 2006.
—, Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault . Buenos Aires, Paidós, 1996.
E. DÍAZ: Posmodernidad. Buenos Aires, Biblos, 2005.
W. DILTHEY: Dos escritos sobre hermeneútica. Madrid, Istmo, 2000.
J. DONZELOT: La policía de las familias. Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
F. DUQUE: Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica. Madrid, Akal, 1998.
P. DURANTE y P. PEDRO: Terapia ocupacional en geriatría: principios y práctica. Barcelona, Masson, 2004.
R. ECHEVERRÍA: Ontología del lenguaje. Madrid, Katz Barpal, 2011.
M. ELIADE: El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición. Barcelona, Planeta Agostini, 1984.



EPICURO: Obras. Madrid, Tecnos, 2007.
J. E. ESTEBAN y J. QUESADA.: Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche. Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
L. A. FALLAS y L. G. CÁRDENAS: El Diálogo con los griegos. Bogotá, Universidad pedagógica nacional, 2006.
P. FÉDIDA: El sitio ajeno. Madrid, Siglo XXI, 2006.
S. FERENCZI: Obras completas I. Madrid, RBA, 2006.
M. FERRARIS: Historia de la hermeneútica. Madrid, Akal, 2008.
J. FERRE: Filosofía de la religión. Madrid, Palabras, 2001.
M. S. FISCHMAN y A. HARTMANN: Amor, sexo... y fórmulas. Buenos Aires, Manantial, 1993.
B. FINK: The Lacanian Subjcet. Princeton University Press, 1995.
FOUCAULT, Michel: Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966. Trad. Cast. Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. México, Siglo XXI, 1968, 1999.
—, L'ordre du discours, Paris, Minuit, 1970. Trad. Cast. El orden del discurso. Barcelona, Tusquets, 1999.
—, Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975. Trad. Cast. Vigilar y castigar. Madrid, Siglo XXI, 1973, 2000.
—, El pensamiento del afuera, Valencia, Pre-textos, 1989.
—, Genealogía del racismo. La Plata, Altamira, 2000.
—, Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. México, Siglo XXI, 2006.
—, Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres. México, Siglo XXI, 2006.
—, Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí. México, Siglo XXI, 2005.
—, Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975). Madrid, Akal, 2001.
S. FRANKLIN: Embodied Progress. A cultural account of assisted conception. London, Rotledge, 1997.
J. FRÈRE: Les grecs et le decir de l´être. Paris, Les Belles Lettres, 1981.
S. FREUD: El malestar en la cultura. Madrid, Alianza, 2000.
—, El yo y el ello. Madrid, Alianza, 1988.
—, Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica.Madrid, Alianza, 1999.
—, Introducción al narcisismo y otros ensayos. Madrid, Alianza, 1989.
—, Introducción al psicoanálisis. Madrid, Alianza, 2001.
—, Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo. Madrid, Alianza, 1970.
—, Obras completas. Barcelona, RBA, 2006.
—, Psicología de las masas. Madrid, Alianza, 1990.
—, Tótem y tabú. Madrid, Alianza, 2000.
—, Tres ensayos sobre teoría sexual, Madrid, Alianza, 1972.
E. FROMM: Lo inconsciente social. Barcelona, Paidós, 1992.
B. FUKS: Freud y la judeidad. México, Siglo XXI, 2006.
U. GALIMBERTI: Diccionario de psicología. México, Siglo XXI, 2002.
J. C. GARCÍA JARA: Finitud, carne e intersubjetividad. Salamanca, Instituto teológico San Ildefonso, 2007.
A. GARCÍA VALDÉS: Historia y presente de la homosexualidad. Madrid, Akal, 1981.

S. GAY GOULD: Ontogenia y filogenia. Barcelona, Crítica, 2010.
E. GILSON: El espíritu de la Filosofía Medieval. Madrid, Rialp, 2004.
J. W. Von GOETHE: Las afinidades electivas. Madrid, Cátedra, 1999.
R. GREENSON: Técnica y práctica del psicoanálisis. Madrid, Siglo XX, 2004.
J. GUADALUPE DE LA MORA LEDESMA: Esencia de la filosofía de la educación. Ed. Progreso. Moscú, 1981.
F. GUATTARI, Cartographies schizoanalytiques, Galilée, Paris, 1989.
—, L'inconscient machinique: essais de schizo-analyse. Paris, Recherches, 1979.
—, Les trois écologies, Galilée, Paris, 1989.
—, Chaosmose, Galilée, Paris, 1992.
—, con A. NEGRI: Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad. Donostia: Hirugarren Prentsa, 1996.
—, Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid, Traficantes de sueños. Mapas, 2004.
—, con S. Rolnik: Micropolítica. Cartografías del deseo. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada. Cali, Fundación comunidad, 2008.
D. HARAWAY: Manifiesto cyborg (libre en la red).
E. von HARTMANN: Filosofía de lo bello. Universitat de Valencia, 2001.
M. HEIDEGGER: Carta sobre el humanismo. Madrid, Alianza, 2000.
—, Conferencias y artículos. Barcelona, Ed. del Serval, 2001.
—, De camino al habla. Barcelona, Ed. del Serval, 2002.
—, De la esencia de la verdad. Barcelona, Herder, 2007.
—, Hitos. Madrid, Alianza, 2000.
—, Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid, Siruela, 1995.
—, Nietzsche. Barcelona, Destino, 2000.
—, Ser y tiempo. Madrid, Trotta, 2009.
—, Tiempo y ser. Madrid, Tecnos, 1999.
—, Caminos del bosque. Madrid, 1996.
L. HERRERO: Diálogos de amor. México, Porrua, 1985.
G. HOCQUENGHEM: El deseo homosexual. Melusina, 2009.
D. IDHE: Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo. Barcelona, UOC, 2004.
L. IRIGARAY: Espéculo de la otra mujer. Madrid, Akal, 2007.
G. JUNG. Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Madrid, Trotta, 2002.
I. KANT: Ideas para una historia en clave cosmopolita, Madrid, Tecnos, 1987.
K. KERÉNYI: Arquetipos y símbolos colectivos. Barcelona, Anthropos, 1994.
G. S. KIRK, J. E. RAVEN Y M. SCHOFIELD: Los filósofos presocráticos. Madrid, Gredos, 1994.
M. KLEIN: El sentimiento de soledad y otros ensayos. Buanos Aires, Paidós, 1963.
—, Obras completas. Barcelona, RBA, 2006.
J. KRISTEVA: Historias de amor. México, Siglo XXI, 2004.
—, Sentido y sinsentido de la rebeldía. Santiago de Chile, Cuarto propio, 1999.
C. LÉVI-STRAUSS: El pensamiento salvaje. Mexico D. F, FCE, 1997.



—, Las estructuras elementales del parentesco. Barcelona, Paodós, 1998.
—, Raza y cultura. Madrid, Altaya, 1999.
J. LACAN: Escritos 1. México, Siglo XXI, 2001.
—, Escritos 2. México, Siglo XXI, 2001.
—, Seminario 3, Las Psicosis. Buenos Aires, Paidós, 2010.
—, Seminario 8: La transferencia. Buenos Aires, Paidós, 2003.
—, Seminario 14:Lógica del fantasma. Clase 20. Del 31 de Mayo de 1967. http://www.tua-nalista.com/Jacques-Lacan/14956/Seminario-14-La-logica-del-fantasma-pag.1.htm
—, Seminario 20: Aún. Buenos Aires, Paidós, 1989.
J. LAPLANCHE Y J. PORTALIS: Diccionario de psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós, 1993.
P. LAURENT: La metapsicología. México, Siglo XXI, 2002.
L. LAW WHYTE: El inconsciente antes de Freud. México, Joaquín Mortiz, 1967.
Mª C. LOPEZ SAENZ: El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer. Madrid, UNED, 2000.
—, con V.V.A.A: Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
—, con V.V.A.A: El cuerpo. Perspectivas filosóficas. Madrid, UNED, 2002.
A. R. LURIA: Conocimiento y lenguaje. Madrid, Visor, 1995.
—, Desarrollo histórico de los procesos cognitivos. Madrid, Akal, 2010.
J.-F. LYOTARD: La condición postmoderna. Madrid, Cátedra, 1994.
—, A partir de Freud y Marx. Madrid, Fundamentos, 1975.
—, Dispositivos pulsionales. Madrid, Fundamentos, 1981.
—, La condición postmoderna (libre en la red).
—, Lectures d´enfance. Paris, Galilée, 1991.
H. MARCUSE: Eros y civilización. Madrid, Sarpe, 1983.
J. MARITAIN: La intuición creadora en el arte y en la poesía. Madrid, Palabra, 2004.
F. J. MARTÍNEZ: De la crisis a la catástrofe, Madrid. Orígenes. 1986.
—, Metafísica, Madrid: UNED. 1988.
—, Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa, Madrid. UNED. 1988.
—, Las ontologías de M. Foucault, Madrid. FIM. 1995.
—, Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa. Barcelona, Anthropos, 2007.
—, Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari. Ediciones de intervención cultural Montesinos, 2008.
K. MARX: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Madrid, Alberto Corazón, 1971.
—, Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos, México, Grijalbo, 1970.
—, con F. ENGELS: El Manifiesto comunista. Madrid, Endymion, 1987.
G. MELÉNDEZ : Nietzsche en perspectiva. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
M. MESLIN: Aproximación a una ciencia de las religiones. Madrid, Cristiandad, 1978.
J.-A.Miller y otros: Filosofía y psicoanálisis. Buenos Aires, Tres Haches, 2005.
M. MOREY: El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo. Barcelona : Edicions 62, 1988.

—, Deseo de ser piel roja. Barcelona, Anagrama, 1994.
—, Pequeñas doctrinas de la soledad. Madrid, Noesis, 2007.
C. M. MYSS: El contrato sagrado. Javier Vergara, 2002.
J. NESTLEA: A Restricted Country. Firebrand Press, Nueva York.
A. NEGRI: La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, Barcelona, Anthropos, 1993.
—, Descartes político. Madrid, Akal, 2008.
—, Fin de siglo. Barcelona, Paidós, 1992.
—, Goodbye Mr. Socialism. Barcelona, Paidós,2007.
—, Los libros de la autonomía obrera. Madrid, Akal, 2004.
—, Spinoza subversivo. Madrid, Akal, 2000.
—, con M. HARDT: Imperio. Barcelona, Paidós, 2002.
—, con M. HARDT: Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio. Barcelona, Debolsillo, 2004.
—, Arte y multitudo. Ocho cartas, Madrid, Trotta, 2000.
—, con F. Guattari: Las verdades nómadas y General Intellect. Madrid, Akal, 1999.
—, F. Nietzsche: Aurora. Madrid, EDAF, 2005.
—, El nacimiento de la tragedia. Madrid, EDAF, 2008.
—, El ocaso de los ídolos. Barcelona, Tusquets, 2003.
—, Genealogía de la moral. Madrid, Alianza, 1997.
—, Humano, demasiado humano. Madrid, Akal, 1998.
—, La gaya ciencia. Madrid, Edaf, 2002.
—, Segunda consideración intempestiva. Buenos Aires, Zorzal, 2006.
—, The pre-Platonic philosophers. University of Illinois, 2001.
M. NUSSBAUM: El conocimiento del amor. Madrid, A. Machado Libros, 2005.
T. OÑATE: El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Madrid, Alderabán, 2000.
—, Materiales de ontología estética y hermeneútica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I. Madrid, Dykinson, 2009.
—, El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II. Madrid, Dykinson, 2010.
—, Con C. GARCÍA: El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente, Madrid, Dykinson, 2004.
J. ORTEGA Y GASSET: Estudios sobre el amor. Madrid, Alianza, 2001.
R. PÁRAMO: El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales. Universidad de Valencia, 2006.
D. F. PAREDES: La crítica de Nietzsche a la democracia. Facultad Nacional de Colombia. Bogotá, 2009.
PLATÓN: El banquete, Fedón y Fedro, Barcelona, Labor, 1983.
—, La República. Madrid, Alianza, 1995.
—, Timeo. Buenos Aires, Colihue, 2005.
B. PRECIADO: Manifiesto contra-sexual. Barcelona, Opera Prima, 2002.
F. J. RAMOS: Estética del pensamiento III. La invención del sí mismo. Madrid, Fundamentos, 2008.
D. S. RABINOVICH: Modos lógicos del amor de transferencia. Buenos Aires, Manantial, 1992.
R. REYES: Diccionario crítico de ciencias sociales. Madrid, Plaza y Valdés, 2007.



J. ROF CARBALLO: Medicina y actividad creadora. Madrid, Cuadernos de occidente, 1964.
E. ROUDINESCO: La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia I. Madrid, Fundamentos, 1999.
J. A. RUSSO: Los presocráticos II. El Logos. Heráclito. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
J. SÁEZ: Teoría Queer y psicoanálisis. Madrid, Síntesis, 2004.
S. SÁNCHEZ: De la tragedia griega al drama moderno. Universidad de Antioquía. Medellín, 2008.
F. SANZ: Los vínculos amorosos. Barcelona, Kairós, 2008.
V. SAU: El vacío de la maternidad. Barcelona, Icaria, 1995.
J. SCHIFTER, J. MADRIGAL PANA Y J. TORO: Ojos que no ven... Psiquiatría y homofobia. San José, ILPES, 1997.
I. SINGER: La naturaleza del amor. Vol I, De Platón a Lucero. México, Siglo XXI, 1992.
—, La naturaleza del amor: cortesano y romántico. México, Siglo XXI, 1999.
A. SPERANZA: Ecología profunda y autorrealización. Buenos Aires, Biblos, 2006.
B. SPINOZA: Ética. Madrid, Alianza, 1987.
—, Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos. Madrid, Alianza, 2006.
—, Tratado político. Madrid, Alianza, 2004.
—, Tratado teológico-político. Barcelona, Altaya, 1994.
J. STALIN: Fundamentos del leninismo. www.eroj.org/biblio/stalin/fundleni/fundleni.htm
Y. STAVRAKAKIS: Lacan y lo político. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
J. L. TEJADA: Las fronteras de la modernidad. México, Plaza y Valdés, 1998.
TIQQUN: Introducción a la guerra civil. Madrid, Melusina, 2008.
P. TURCHET: El lenguaje de la seducción. Barcelona, Amat, 2010.
D. VALIENTE: Psicodrama y psicoanálisis. Madrid, Fundamentos, 1995.
G. VATTIMO: Diálogo con Nietzsche. Barcelona, Paidós, 2002.
—, El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona, Península, 2003.
S. VEGETTI: El niño de la noche. Madrid, Cátedra, 1990.
F. A. VELASCO: La moral kantiana. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1992.
J. P. VERNANT Y P. VIDAL-NAQUET: Mito y tragedia en la Grecia antigua (vol. 1). Barcelona, Paidós, 2002.
F. WAMBA: Soledad existencial: aspectos psicopatológicos y psicoterapéuticos. Universidad de Sevilla, 1997.
S. ŽIŽEK:: Violencia en acto: Conferencias en Buenos Aires. Trad. Cast: de Patricia Willson, Buenos Aires, Paidós, 2004.

### b. Artículos y capítulos de libros

A. ARTAUD: "Carta a los médicos directores de manicomios (en Zona Erógena nº14. 1993).
J. BESTARD: "Artificial y natural: ¿Qué queda de la naturaleza?" en Parentesco y modernidad. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998.
J. BUTLER: "El marxismo y lo meramente cultural" en http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/butl.pdf

B. CASTELLANOS: "¿Cabe la desobediencia civil en la Filosofía del Derecho de Hegel?" en Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 18, 2008.2. ISSN 1578-6730.
—, "Comentario a Tiempo y Ser de Martin Heidegger". Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 23, 2009.2/1. ISSN 1578-6730.
—, "De la imposibilidad del laicismo", en Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 25, 2010.1/2. ISSN 1578-6730.
—, "El laboratorio-hogar de Moscú «Solidaridad Internacional». Marxismo y psicoanálisis en la joven URSS" en Propuesta Comunista nº 48, Diciembre 2006.
—, "Louis Althusser y Judith Butler: Génesis y actualidad del postestructuralismo". Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 24, 2009.2/2. ISSN 1578-6730
—, "Prostitución, sexualidad y producción. Una perspectiva marxista". Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 17, 2008.1/1. ISSN 1578-6730.
C. CASTORIADIS: "Contra el postmodernismo: el reino del conformismo generalizado" (http://es.scribd.com/doc/23479562/Castoriadis-Contra-El-Posmodernismo).
—, "El campo de lo social histórico" (http://www.franjamoradapsico.com.ar/home/descargas/resumenes/2%20a%C3%B1o/DHEP%20I/Castoriadis,%20C%20-%20El%20campo%20de%20lo%20social%20hist%C3%B3rico.pdf)
J. DERRIDA: Estados de ánimo del psicoanálisis. Edición electrónica de http://www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_psicoanalisis.pdf. Escuela de filosofía Universidad ARCIS. 2000.
—, La diferencia. http://www.ddooss.org/articulos/textos/Derrida_diferencia.pdf. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
M. FOUCAULT: "El sujeto y el poder". http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf
—, "¿Qué es un autor?", en revista Litoral nº 25-26. Córdoba (Argentina), 1998.
—, "Sexualidad y soledad", en Zona Erógena nº8. 1991.
P. GAETANO: "Mujeres, tecnologías y auto-representación en las artes visuales" (libre en la red).
J-L. GODARD: "Helas pour moi", en Zona Erógena, nº22. 1994.
J. GONDAR Y R. DA COSTA: "Félix Guattari: Psicoanálisis y paradigma estético" (entrevista a F. Guattari). Zona Erógena. Nº 20. 1994.
C. GORODISCHER: "El legado de Freud según Derrida" (en www.educ.ar).
F. GUATTARI: "De la production de subjetivité" (libre en la red).
—, "A propósito de la terapia familiar. La teoría sistémica" (en Zona Erógena vol. 2)
—, "El Inconsciente esquizoanálitico" (en Zona Erógena nº8. 1991).
G. HERNÁNDEZ SANJORGE: "Del deseo como lugar del sujeto" en Antroposmoderno: "El cuerpo, territorio del poder. Ed. Pi.ca.so. 2003. http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=256.
N. ISRAEL: "Tiempo y política en la obra de Spinoza" en la revista digital Compléments de Multitudes 2.
M. DELANDA: "Deleuze and the Open-ended Becoming of the World" (libre en la red).



G. LIPOVESKY: "La mujer postmoderna", en Zona erógena nº42. 1999.
J. F. LYOTARD et G. DELEUZE: "Vincennes 4/1/73" en www.le-terrier.net/deleuze/aveclyotard04-01-73.htm
F.J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ: "Psicoanálisis versus Esquizoanálisis". Revista Asoc. Española de Neuropsiquiatría nº 5, mayo-dic. 1982.
A. MARTÍNEZ COLLADO: "Perspectivas feministas en el arte actual" (Estudios online sobre arte y mujer, libre en la red).
J. MEABE Y O. PORTELA: "Cuerpo, Saber y Deseo" (en www.boulensis.com/foros...)
E. MOLINA: "Principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles". Onomazein. Revista de lingüística, filología y traducción de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile, nº 7, 2002.
P. MÚÑOZ: "Algunas notas sobre el bien y el mal en psicoanálisis" (en www.robertotexto.com/archivo3/bien_y_mal_psico.htm).
A. NEGRI: "¿Qué hacer hoy con el "Qué hacer"? Es decir: el cuerpo del General Intellect" en la revista Posse de mayo de 2003
Entrevista a Toni Negri. La vanguardia/Rebelión. 26-XI-2004.
Entreviesta de Pablo Stefanoni a T. Negri en Diario Clarin, Buenos Aires: Mano a mano con Toni ___"En América Latina se está acabando la dependencia de EE.UU." www.caosenlared.net.
Verónica GAGO: Reportaje a Toni Negri. Paradigmas y cambios www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2110
A. PALOMO: "Las arrugas de Leiniz: Deleuze y el barroco" (libre en la red).
M. PÉREZ CORNEJO: "Experiencia estética y creación artística en la Filosofía del Inconsciente de Eduard von Hartmann", Estudio agustiniano, 33, 1998.
R. REYES: "Más allá de la modernidad 1. Ni diferencia ni repetición: La identidad negada" en Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 0, 1999. ISSN 1578-6730.
—, "Europa, Fin-de-Siglo: Registros de identidad" en Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 2, 2000.2/2. ISSN 1578-6730.
—, "Siglo XX: Filosofías de la resistencia" en Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 5, 2002.1/2. ISSN 1578-6730.
P. RICOEUR: "La ética según Aristóteles (entrevista para la RAI en www.alcoberro.info/planes/ricoeur.htm).
S. ROCCHIETTI: "El dinero: ese otro malestar" (libre en la red).Nómadas
C. ROJAS: "Foucault: la ética como subjetivación" (1999, en www.uprh.edu/humanidades/libromania/foucault/).
—, "Gilles Deleuze: La máquina social" (en www.upr.clu.edu/humanidades/libromania/maquinas/).
G. C. SPIVAK: "¿Puede hablar el subalterno?, en Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre 2003.
A. TOURAINE: "Condiciones para la postmodernidad" (en Zona Erógena nº 7. 1991).
S. VALVERDE: "La historia intensiva y el nuevo materialismo: Deleuze y DeLanda" (libre en la red).

S. ŽIŽEK: Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century? En Rethinking Marxism, Volume 13, Number 3/4 2001.

—, "El sujeto intempestivo" (de 1998 en www.geocities.com/zizekcastellano/artsujetointerpasif.htm).

—, "Bienvenido al desierto de lo Real" (de 2000 en www.geocities.com/zizekcastellano/artBienv2000.htm).

—, "¡Bienvenido al desierto de lo Real!" (de 2001 en www.geocities.com/zizekcastellano/artBienvsep2001.htm).

—, "Las Prohibiciones ocultas y el Principio del Placer" (entrevista por J. Ayerza de 1992 en www.geocities.com/zizekcastellano/entrprohibicionesoc.htm).

—, "El Psicoanálisis es más necesario que nunca" (entrevista por M. Asensi de 2004 en www.geocities.com/zizekcastellano/entrsinecesario.htm).

—, "El espectro de la ideología" (en www.geocities.com/zizekcastellano/artespectrol.htm).

Seminario gratuíto del Grupo Imagen-Cristal en http://www.imagencristal.com.ar/imagencristal_portal/